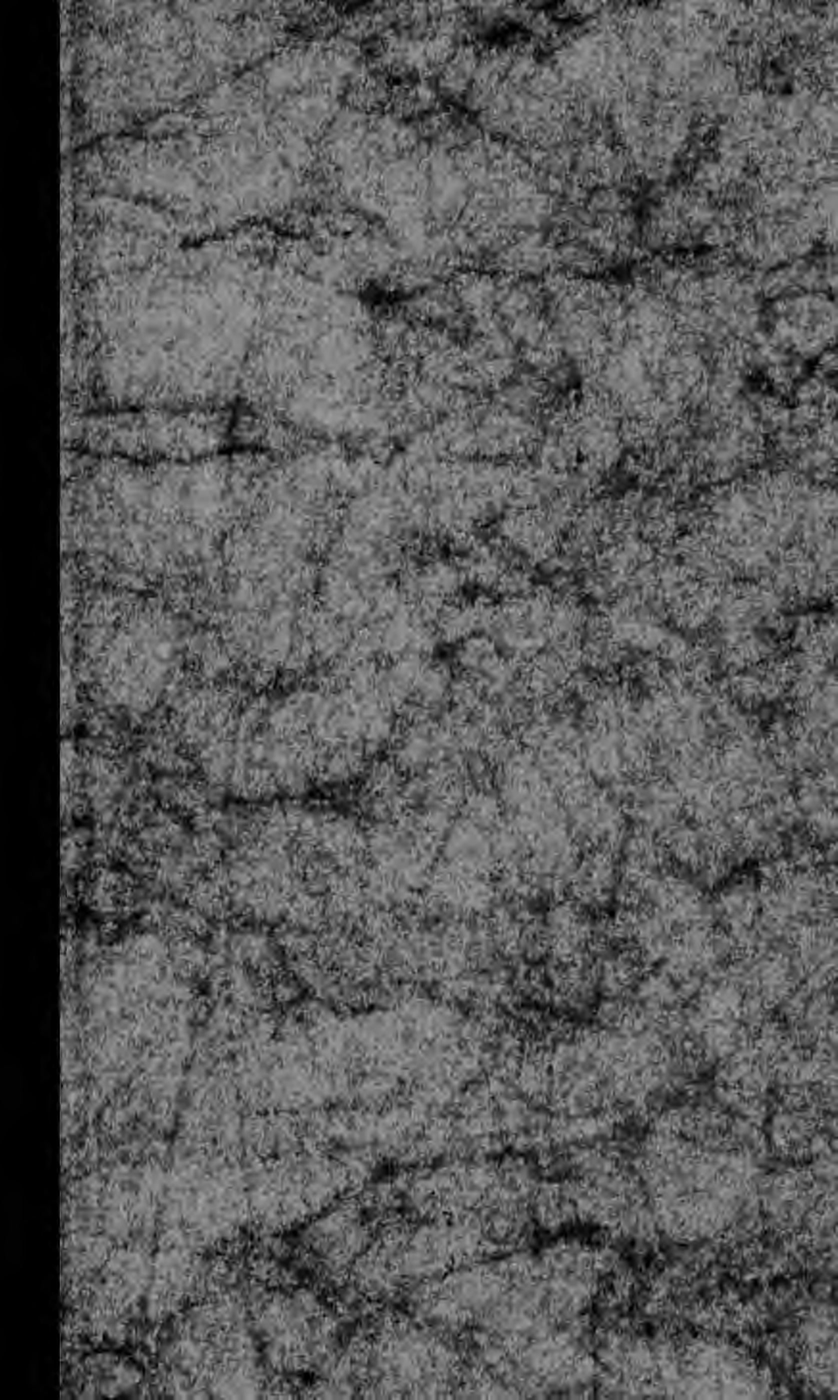


TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KOMMISSION FÜR SPÄTANTIKE RELIGIONSGESCHICHTE DER DEUTSCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN UNTERNOMMENE AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

BEGRÜNDET VON

O. VON GEBHARDT UND A. VON HARNACK

HERAUSGEGEBEN VON

WALTHER ELTESTER UND ERICH KLOSTERMANN

57. BAND = V. REIHE, BAND 2

1952

AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

IN ARBEITSGEMEINSCHAFT MIT DEM

J. C. HINRICHS VERLAG · LEIPZIG

DER WAHRE GNOSTIKER
NACH CLEMENS ALEXANDRINUS

VON

WALTHER VÖLKER

1952

AKADEMIE-VERLAG · BERLIN
IN ARBEITSGEMEINSCHAFT MIT DEM
J. C. HINRICHS VERLAG · LEIPZIG

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH., Berlin NW 7, Schiffbauerdamm 19
in Arbeitsgemeinschaft mit dem J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig C 1, Scherlstraße 2
Lizenz-Nr. 202. 6073/49-8017/49
Gesamtherstellung: Druckhaus „Maxim Gorki", Altenburg/Thür
Bestell- und Verlags-Nr. 2050/5

Der Hochwürdigen

EVANGELISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT

zu Tübingen

als Zeichen ehrerbietigen Dankes

für die verliehene Würde

eines Ehrendoktors der Theologie

gewidmet

Inhaltsverzeichnis

Verzeichnis der häufiger zitierten Werke nebst Angabe der angewandten Abkürzungen

(Wo nichts vermerkt, ist nur der Autorenname verwandt)

Aall, A.: Der Logos, II, 1899, S. 405—427.

Aleith, E.: Paulusverständnis in der alten Kirche, Berlin 1937, S. 87 bis 98 (Beihefte zur ZNW 18).

Allen, A. V. G.: The continuity of christian thought: a study of modern theology in the light of its history, ^{9} Boston 1891, S. 38—70.

Andres, F.: Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien (Römische Quartalschrift 34, 1926, S. 13—27, 129—140, 307—329).

Anrich, G.: Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer (Theologische Abhandlungen für H. J. Holtzmann, 1902, S. 97—120).

Arnold, G.: Historia et descriptio theologiae mysticae, Francoforti 1702, bes. cap. XI und XIII.

Atzberger, L.: Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, 1896, S. 336—365.

Bardenhewer, O.: Geschichte der altkirchlichen Literatur, II^{2}, Freiburg 1914, S. 40—95.

Bardy, G.: Clément d'Alexandrie (in: Les moralistes chrétiens), Paris 1926 = Bardy, Clément d'Alexandrie.

Ders.: La spiritualité de Clément d'Alexandrie (in: La Vie Spirituelle, ascétique et mystique 39, Juvisy 1934, Supplément, S. [81]—[104], [129]—[145]) = Bardy, VSp 1934.

Ders.: La vie spirituelle d'après les pères des trois premiers siècles, Paris 1935, S. 183—214 = Bardy, Spiritualité.

Ders.: Aux origines de l'école d'Alexandrie (Recherches de science religieuse XXVII, Paris 1937, S. 65—90).

Baronius, C.: Annales ecclesiastici, II, Coloniae Agrippinae 1609, bes. ad annum 196.

de la Barre: Clément d'Alexandrie (Dictionnaire de Théologie Catholique, edd. A. Vacant u. E. Mangenot, III 1, Paris 1907 [3° tirage 1923], Sp. 137—199).

Basilakes, Germanos: *Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ ἠθικὴ διδασκαλία*, Diss. phil., Erlangen 1892.

Batiffol, P.: L'église naissante et le catholicisme, ^{8} Paris 1922, S. 295 bis 315 (= Le Catholicisme I) = Batiffol, l'église.

Ders.: Études d'histoire et de théologie positive, II, l'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation, ^{9} Paris 1930, S. 248—261.

Baur, F. Chr.: Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835, S. 502—540 = Baur, Gnosis.

Ders.: Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, I 1, Leipzig 1865, bes. S. 218ff. u. passim (s. Register).

Békés, Gerardus, O. S. B.: De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina (Studia Anselmiana 14), Romae 1942.

Bernays, J.: Zu Aristoteles und Clemens (Gesammelte Abhandlungen, I, Bonn 1885, S. 151—164).

Bielke, J. A. F.: Dissertatio de Clemente Alexandrino eiusque erroribus, Jenae 1737.

Bigg, Ch.: Clement of Alexandria, in: The Encyclopaedia Britannica, VI, Cambridge 1910, S. 487—490.

Ders.: The Christian Platonists of Alexandria (Bampton Lectures, 1886), [2] Oxford 1913, S. 63—150.

Boer, W. Den: De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus, Leiden 1940.

Bornhäuser, K.: Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, VII 2, Gütersloh 1903), S. 1—94.

Bousset, W.: Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Göttingen 1915 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, N. F. Heft 6), S. 155—271.

Bratke: Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen (Theologische Studien und Kritiken 60, 1887, S. 647—708).

Buonaiuti, E.: Le origini dell' ascetismo cristiano, Pinerolo 1928, S. 123—128.

Buri, F.: Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff, Zürich und Leipzig 1939.

Butterworth, G. W.: Clement of Alexandria and art (JThSt XVII, Oxford 1916, S. 68—76).

Ders.: The deification of man in Clement of Alexandria (ebda., S. 157 bis 169).

Ders.: Clement of Alexandria's Protrepticus and the Phaedrus of Plato (Class. Quarterly X, London 1916, S. 198—205).

Camelot, Th.: Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane (Recherches de science religieuse XXI, Paris 1931, S. 38—66).

Ders.: Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque (ebda., S. 541—569).

Ders.: Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie (Études de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité 3), Paris 1945.

v. Campenhausen, H.: Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen 1936, bes. S. 110—113.

Capitaine, W.: Die Moral des Clemens von Alexandrien (Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, Ergänzungsheft 7), Paderborn 1903.

Casey, R. P.: Clement and the two divine Logoi (JThSt 25, Oxford 1924, S. 43—56).
Ders.: Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism (The Harvard Theological Review XVIII, 1925, S. 39—101) = Casey, Platonism.
Ders.: The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria, edited with Translation, Introduction, and Notes, London 1934 (Studies and Documents, I, edited by Kirsopp Lake and Silva Lake) = Casey, Excerpta.
Caspari, C. P.: Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Klemens ein Taufsymbol besessen oder nicht? (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben VII, 1886, S. 352—375).
Cayré, F.: Précis de Patrologie et d'histoire de la Théologie, I², Paris 1931, S. 169—183.
Christ, W.: Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus (Abhandlungen der Kgl. Bayr. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-phil. Klasse XXI 3, München 1901, S. 455—528).
Le Clerc, Jean: Bibliothèque universelle et historique de l'année 1688, Bd. X, Amsterdam 1688, S. 175—245.
Cognat, L'abbé J.: Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique, ² Paris 1859.
Collomp, P.: Une source de Clément d'Alexandrie et des homélies Pseudo-Clémentines (Revue de philologie 37, Paris 1913, S. 19—46).
Congar, M.-J., O. P.: La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient d'après une étude récente (La Vie Spirituelle 43, Juvisy 1935, Supplément, S. [91]—[107]).
Courdaveaux, V.: Clément d'Alexandrie (Revue de l'histoire des religions 25, Paris 1892, S. 287—321).
Ders.: Artikel ‚Clément d'Alexandrie' (La Grande Encyclopédie XI, Paris o. J., S. 638f.).
Daehne, A. F.: De γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis commentatio historica theologica, Lipsiae 1831.
Daskalakis, M. J.: Die eklektischen Anschauungen des Clemens von Alexandria und seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, Diss. phil. München, Leipzig 1908.
Decker, Aegidius: Kenntnis und Pflege des Körpers bei Clemens von Alexandria, Innsbruck 1936 (Veröffentlichungen der Salzburger Konföderation der Benediktiner und Zisterzienser des deutschen Sprachgebietes, Heft 1).
Deiber, A.: Clément d'Alexandrie et l'Égypte (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, X, Le Caire 1904).
Delatte, A.: Études sur la littérature pythagoricienne (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, Bd. 217), Paris 1915, S. 231—245 (cap. 7: Un fragment d'arithmologie dans Clément d'Alexandrie).
Dibelius, O.: Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche, Gießen 1903, S. 20—32.

Dimitreskos, Dragomir: *Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως ὁ προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας λόγος*, Diss. phil. Leipzig, Bukarest 1890.

Dittrich, O.: Die Systeme der Moral, II, Leipzig 1923, S. 173—176.

Dorner, J. A.: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I^{2}, Berlin 1851, S. 442—464.

Dudon, Paul: Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie, opuscule inédit de Fénelon, publié avec une introduction par le Père Paul Dudon S. J., Paris 1930 (Études de Théologie Historique X).

Duperron, L'abbé Hébert: Essai sur la polémique et la philosophie de Clément d'Alexandrie, Paris 1855.

Ecclesiastica Historia, Basileae 1559, secunda centuria, bes. S. 189 bis 195.

Ehrhard, A.: Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, I, Freiburg 1900, S. 292—320 (Straßburger Theol. Studien, Supplementband 1).

Eibl, H.: Die Stellung des Klemens von Alexandrien zur griechischen Bildung (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 164, Leipzig 1917, S. 33—59).

Ernesti, K.: Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien . . ., Paderborn 1900 (Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, Ergänzungsheft 6).

Eylert, F. R.: Clemens von Alexandrien als Philosoph und Dichter, Leipzig 1832.

Eynde, D. van den: Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Paris 1933 (Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes theol. II 25).

Faller, O.: Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung, Gregorianum 6, Rom 1925, S. 427—435.

de Faye, E.: Clément d'Alexandrie, Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle, ^{2}Paris 1906 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences religieuses 12). — O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II^{2}, 1914, S. 43, A. 1 bemerkt, daß ihm die 2. Aufl. nicht zugänglich gewesen sei; ein Exemplar befand sich aber in der Staatsbibliothek zu Berlin unter der Signatur Ag 323^{2}.

Flew, R. N.: The Idea of Perfection in Christian Theology, London 1934, S. 138—151.

Fonck, A.: Artikel „Mystique" (Dictionnaire de Théologie Catholique X 2, Paris 1929, bes. S. 2602—2605).

Frangoulis, Joh. D.: Der Begriff des Geistes „*Πνεῦμα*" bei Clemens Alexandrinus, Diss. Jena 1935 — Teildruck 1936 — (Handschrift in Jena, nach der ich zitiere).

Freppel, E.: Clément d'Alexandrie, ^{3}Paris 1891.

Frick, R.: Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin, Gießen 1928, S. 82—95 (Beihefte zur ZNW 6).

Funk, F. X.: Klemens von Alexandrien über Familie und Eigentum (Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II, Paderborn 1899, S. 45—60).

Gaß, W.: Geschichte der christlichen Ethik, I, Berlin 1881, S. 76—79, 84—107.

Geffcken, J.: Zwei griechische Apologeten, Leipzig und Berlin 1907, S. 252—256.

Gieseler, J. C. L.: Commentatio, qua Clementis Alexandrini et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur (Programm Göttingen), 1837, bes. S. 8—15.

Giffert, A. C. Mc: A History of Christian Thought, I: Early and Eastern, New York and London 1932, S. 177—207.

v. d. Goltz, E.: Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, bes. S. 261—266.

Grabmann, M.: Die Geschichte der scholastischen Methode, I, Freiburg 1909, S. 71—80.

Guerike, H. E. F.: De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica. Commentatio historica et theologica. I, Halis 1824, S. 30—37; II, 1825, S. 7—11, 36—42.

Guilloux, P.: L'ascétisme de Clément d'Alexandrie (Revue d'ascétique et de mystique III, Paris 1922, S. 282—300).

Hagen, O. van der: De Clementis Alexandrini sententiis oeconomicis, socialibus, politicis, Diss. Utrecht 1920.

Hashagen, J.: Über die Anfänge der christlichen Staats- und Gesellschaftsanschauung (Zeitschrift für Kirchengeschichte 49, 1930, S. 131—158).

Hausherr, Jr., S. J.: Les grands courants de la spiritualité orientale (Orientalia Christiana Periodica I, Roma 1935, S. 114—138).

Hering, J.: Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie, Paris 1923 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences religieuses 38).

Heussi, C.: Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Pädagogos (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 45, 1902, S. 465—512).

Ders.: Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, S. 40—44 = Heussi, Der Ursprung des Mönchtums.

Hillen, G. Th.: Clementis Alexandrini de SS. Eucharistia doctrina, Diss. theol. Würzburg, Warendorpii 1861.

Höfling, J. W. F.: Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Kultus der Christen, Erlangen 1851, S. 111—127.

Hofstede de Groot, P.: Disputatio de Clemente Alexandrino, philosopho christiano . . ., Groningae 1826.

Hoh, J.: Die kirchliche Buße im 2. Jahrhundert, eine Untersuchung der patristischen Bußzeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus, Breslau 1932, S. 115—129 (Breslauer Studien zur historischen Theologie 22).

Holl, K.: Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898, S. 226—230.

Hort, F. J. A.: Six lectures on the Ante-Nicene Fathers, London 1895, Lect. IV, S. 82—92.

Ders. and J. B. Mayor: Clement of Alexandria Miscellanies Book VII. The Greek Text with Introduction, Translation, Notes, Dissertations and Indices, London 1902 = Hort.

Huber, J.: Die Philosophie der Kirchenväter, 1859, S. 130—149.

Inge, W. R.: The philosophy of Plotinus, 2 Bde., ² London 1923, bes. I, S. 99 f.

Kattenbusch, F.: Das apostolische Symbol, II, Leipzig 1900, S. 102 bis 134 (Kapitel 4: „Symbol und Glaubensregel bei Clemens von Alexandria").

Kling: Bedeutung des alexandrinischen Clemens für die Entstehung der christlichen Theologie (Theol. Studien und Kritiken 14, 1841, S. 857—908).

Knittel: Pistis und Gnosis bei Clemens von Alexandrien (Theol. Quartal-Schrift 55, 1873, S. 171—219; 363—417).

Koch, A., S. J.: Clemens von Alexandrien als Lehrer der Vollkommenheit (Zeitschrift für Aszese und Mystik VII, Innsbruck 1932, S. 363f.).

Kranich, A.: Qua via ac ratione Clemens Alexandrinus ethnicos ad religionem christianam adducere studuerit (Programm, Braunsberg 1903, S. 3—14; 1908, S. 3—20).

Kutter, H.: Clemens Alexandrinus und das Neue Testament, Gießen 1897 = Kutter, N. T.

Ders.: Das Christentum des Clemens von Alexandrien in seiner Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre (Schweizerische Theol. Zeitschrift XVI, Zürich 1899, S. 129—156) = Kutter, Christentum.

Laemmer, H.: Clementis Alexandrini de λόγῳ doctrina, Lipsiae 1855.

Lattey, C.: The deification of man in Clement of Alexandria: Some further notes (JThSt 17, Oxford 1916, S. 257—262).

Lazzati, Giuseppe: Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino (Pubblicazioni dell' Università Cattolica del S. Cuore, Serie Quarta: Scienze Filologiche, Vol. XXXII), Milano 1939.

Lebreton, J.: Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle (Revue d'histoire ecclésiastique 19, 1923, S. 481—506; 20, 1924, S. 5—37) = Lebreton, désaccord.

Ders.: La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie (Recherches de science religieuse 18, Paris 1928, S. 457—488).

Ders.: In: Histoire de l'Église . . ., publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin, II, De la fin du IIe siècle à la paix constantinienne, par J. Lebreton et J. Zeiller, Paris 1935, cap. IX § 2 Clément d'Alexandrie, S. 228—248 = Lebreton, Histoire de l'Église II.

Lehmann, F.: Die Katechetenschule zu Alexandria, Leipzig 1896.

Lhande, P.: Les Trois Ages. Essai de psychologie religieuse et domestique sur Clément d'Alexandrie (Études 124, Paris 1910, S. 466—482, 615—630, 780—799). — Die vierte Auflage erschien als selbständige Schrift unter dem Titel: Jeunesse. L'âge tendre, l'âge critique, l'âge viril. Petit code d'éducation au foyer d'après Clément d'Alexandrie, Paris 1923. (Sie war mir unzugänglich.)

Lietzmann, H.: Geschichte der Alten Kirche, II: Ecclesia catholica, Berlin und Leipzig 1936, S. 285—305.

Lot-Borodine, M.: La doctrine de la déification dans l'Église Grecque jusqu'au XI[e] siècle (Revue de l'histoire des religions 105, Paris 1932, S. 5—43; 106, 1932, S. 525—574; 107, 1933, S. 8—55).

Luthardt, Ch. E.: Geschichte der christlichen Ethik, I, Leipzig 1888, S. 113—121.

Markgraf: Clemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern (Zeitschrift für Kirchengeschichte 22, 1901, S. 487—515).

Marsh, H. G.: The use of *ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ* in the writings of Clement of Alexandria with special reference to his sacramental doctrine (JThSt 37, Oxford 1936, S. 64—80). — Vgl. dazu das Referat von K. Prümm: „Mysterion" von Paulus bis Origenes. Ein Bericht und ein Beitrag (Zeitschrift für katholische Theologie 61, 1937, S. 391 bis 425, bes. S. 398—405).

Martinez, F.: L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église, Paris 1913, S. 109—148 (Études de Théologie historique 6).

Mayer, Augustinus: Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien (Studia Anselmiana 15), Rom 1942.

Meifort, J.: Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus, 1928 (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Heft 17).

Ménager, A.: Cassien et Clément d'Alexandrie (La Vie Spirituelle 9, Var 1923—1924, S. 138—152).

Merk, C.: Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, Diss. phil., Leipzig 1879.

Mersch, Émile: Le corps mystique du Christ, I², Bruxelles/Paris 1936, S. 349—373.

Meyboom, H. U.: Clemens Alexandrinus, Leiden 1912.

Meyer, H.: Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, Bonn 1914, S. 93—99.

Möhler, I. A.: Patrologie, I, Regensburg 1840, S. 430—486.

Möller, E. W.: Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 506—535.

Molland, Einar: Clement of Alexandria on the origin of Greek Philosophy (Symbolae Osloenses, fasc. 15/16, Osloae 1936, S. 57—85) = Molland, Greek Philosophy.

Ders.: The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology, Oslo 1938, S. 1—84; 165—174 (Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Historisk-Filosofiek Klasse, Nr. 2) = Molland, Gospel.

Mondésert, Claude: Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie (Recherches de science religieuse 26, Paris 1936, S. 158—180).

Ders.: Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture (Théologie 4), Paris 1944.

Mosheim, J. L.: De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii, Helmstadii 1753.

Müller, J. H.: Idées dogmatiques de Clément d'Alexandrie, Thèse, Strassbourg 1861.

Müller, M.: Freiheit. Über Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandrien (ZNW 25, 1926, bes. S. 217—236).

Münscher, W.: Darstellung der moralischen Ideen des Clemens von Alexandrien und des Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sittenlehre (Henkes Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte VI, Helmstädt 1796, bes. S. 106—124).

Munck, J.: Untersuchungen über Klemens von Alexandria (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte II, Stuttgart 1933).

Neander, A.: Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, I 3, Hamburg 1828, S. 601—621.

Neumann, K. J.: Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian, I, Leipzig 1890, S. 113—118, 166—170.

Le Nourry, N.: Dissertationes de omnibus Clementis Alexandrini operibus, 1703 (bei Migne, S. G. IX, Sp. 795—1484, bes. Sp. 1113 bis 1236).

Nygrén, A.: Eros und Agape, II, Gütersloh 1937, S. 143—164 (Studien des apologetischen Seminars, Heft 39).

Overbeck, F.: Über die Anfänge der patristischen Literatur (Historische Zeitschrift 48, 1882, S. 417—472, bes. S. 455 ff.) = Overbeck, Anfänge.

Ders. u. C. A. Bernoulli: Titus Flavius Klemens von Alexandria: Die Teppiche, Basel 1936, S. 67—161.

Patrick, John: Clement of Alexandria (The Croall Lecture for 1899 bis 1900), Edinburgh and London 1914.

de Pauley, W. C.: Man: The Image of God. A Study in Clement of Alexandria (The Church Quarterly Review 100, London 1925, S. 96—121).

Pohlenz, M.: Klemens von Alexandreia und sein hellenisches Christentum (Nachrichten von der Akad. d. Wissensch. in Göttingen, phil.-hist. Kl. 1943, S. 103—180).

Poschmann, B.: Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes, Bonn 1940, S. 229—260 (Theophaneia 1).

Pourrat, P.: La spiritualité chrétienne, 1^5, Paris 1921, S. 107—113.

Prat, F.: Projets littéraires de Clément d'Alexandrie (Recherches de science religieuse 15, Paris 1925, S. 234—257).

Preische, H.: De γνώσει Clementis Alexandrini, Diss. phil., Jenae 1871.

Preisker, H.: Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 23, Berlin 1927, S. 200—211).

de Pressensé, E.: Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne, II 1, Paris 1861, S. 311—322; II 2, Paris 1861, S. 203—281; III, Paris 1869, S. 291—333 (über die Lehre des Clemens).

Probst, F.: Die Lehre des Clemens von Alexandrien über die Eucharistie als Sakrament und Opfer (Theol. Quartal-Schrift 50, 1868, S. 203 bis 236).

Ders.: Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870, S. 130—141.

Prümm, K.: Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien (Scholastik 12, 1937, S. 17—57).

Puech, Aimé: Histoire de la littérature grecque chrétienne, II, Paris 1928, S. 326—356.

Redepenning, E. R.: Origenes, I, Bonn 1841, S. 83—183 („Clemens' Lehre").

Reinkens, H. J.: De Clemente presbytero alexandrino homine, scriptore, philosopho, theologo liber, Vratislaviae 1851.

Reuter, H.: Clementis Alexandrini theologiae moralis capitum selectorum particulae, Diss. academica, Vratislaviae 1853.

Ritter, H.: Geschichte der Philosophie, V, Hamburg 1841, S. 421—464.

Rüther, Th.: Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien, 1922 (Freiburger Theologische Studien, Heft 28) = Rüther, Erbsünde.

Ders.: Die Leiblichkeit Christi nach Clemens von Alexandrien (Theol. Quartal-Schrift 107, 1926, S. 231—254).

Ders.: Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes, Freiburg 1949 (Freiburger Theologische Studien, Heft 63).

Sagnard, F.: Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote (Sources Chrétiennes 23, Paris 1948).

Scham, J.: Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der altchristlichen Literatur, Paderborn 1913 (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 11, 4).

Scherer, W.: Clemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien, Diss. phil., München 1907.

Schilling, O.: Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, Freiburg 1908, S. 40—47.

Schlütz, K.: Isaias 11, 2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten, Münster 1932, S. 75—100 (Alttestamentliche Abhandlungen 11, 4).

Schroeckh, J. M.: Christliche Kirchengeschichte, III², Leipzig 1777, S. 251—289.

Schürmann, H.: Die hellenische Bildung und ihr Verhältnis zur christlichen nach der Darstellung des Clemens von Alexandrien, Programm, Münster 1859, S. 3—32.

Schwartz, E.: Zu Clemens *ΤΙΣ Ο ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ* (Hermes 38, 1903, S. 75—100).

Sclafert, C.: Propos rassurants d'un vieux pédagogue. Un éducateur optimiste, Clément d'Alexandrie (Études 175, Paris 1923, S. 532 bis 556).

Seeberg, Bengt: Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers (Zeitschrift für Kirchengeschichte 58, 1939, S. 1—81).

Seeberg, R.: Lehrbuch der Dogmengeschichte, I³, Leipzig/Erlangen 1922, S. 484—500.

Seesemann, H.: Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus (Theol. Studien und Kritiken 107, 1936, S. 312—346).

Siegfried, C.: Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testamentes, Jena 1875, S. 343—351.

v. Soden, H.: *Μυστήριον* und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche (ZNW 12, 1911, S. 188—227).

Stählin, O.: in: Handbuch der Altertumswissenschaft VII 2, 2, 1924, S. 1306—1317 = Stählin, Handbuch.

Ders.: Des Clemens von Alexandreia ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt, I, München 1934, S. 9—67 (Bibliothek der Kirchenväter II 7) = Stählin, deutsches Übersetzungswerk.

Stäudlin, C. F.: Geschichte der Sittenlehre Jesu, II, Göttingen 1802, S. 165—221.

Stelzenberger, J.: Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933.

Stoffels, J.: Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn 1908, S. 51—54.

Tengblad, Elov: Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien, Diss. phil., Lund 1932.

de Tillemont, L.: Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, III, Venise 1732, S. 181—196, 650—654.

Tixeront, J.: Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne, I (La théologie anténicéenne), ¹¹Paris 1930, S. 281—296.

Tollinton, R. B.: Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism, 2 Bände, London 1914.

Ders.: Alexandrine Teaching on the Universe, Four Lectures, London 1932 = Tollinton, Universe.

Tsermoulas, J. M.: Die Bildersprache des Klemens von Alexandrien, Diss. phil. Würzburg, Kairo 1934.

Vacherot, E.: Histoire critique de l'École d'Alexandrie, I, Paris 1846, S. 247—260.

Verkuyl, G.: Die Psychologie des Clemens von Alexandrien im Verhältnis zu seiner Ethik, Diss. phil., Leipzig 1906.

Viller, M.: Martyre et perfection (Revue d'ascétique et de mystique VI, Toulouse 1925, S. 3—25, bes. S. 18ff.) = Viller, RAM VI.

Ders.: Aux sources de la spiritualité de S. Maxime (ebda. XI, 1930, S. 156—184, 239—268) = Viller, RAM XI.

Ders.: La spiritualité des premiers siècles chrétiens, Paris 1930, S. 37 bis 44 (Bibliothèque catholique des sciences religieuses 32) = Viller, La spiritualité.

Ders. u. K. Rahner: Aszese und Mystik in der Väterzeit, 1939, S. 60—71 = Viller-Rahner.

Völker, K.: Alexandrien in der alten Kirche (Christliche Welt 27, 1913, Sp. 79—81, 102—107).

Wagner, W.: Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil des Clemens von Alexandrien (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 45, 1902, S. 213—262) = Wagner, Bildung.

Ders.: Der Christ und die Welt nach Clemens von Alexandrien. Ein noch unveraltetes Problem in altchristlicher Beleuchtung, Göttingen 1903 = Wagner, Christ und Welt.

Walterscheid, H.: Die Nachrichten des Clemens Alexandrinus über die griechischen Mysterien, Diss. phil., Bonn 1921 (Handschrift!).

Watkins, O. D.: A History of Penance being a study of the authorities, I, London 1920, S. 105—108.

Westcott, B. F.: Artikel „Clement of Alexandria" in: A Dictionary of Christian Biography, I, London 1877, S. 559—567.

Windisch, H.: Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, Tübingen 1908, S. 437—470 („Sündlose und sündige Christen bei Clemens").

Winter, F. J.: Die Ethik des Clemens von Alexandrien, Leipzig 1882.

Witt, R. E.: The Hellenism of Clement of Alexandria (The Classical Quarterly 25, London 1931, S. 195—204).

Zahn, Th.: Supplementum Clementinum, 1884 (Forschungen zur Geschichte des ntl. Kanons und der altkirchlichen Literatur, III, S. 1 bis 176).

Ziegert, P.: Zwei Abhandlungen über T. Flavius Clemens Alexandrinus. Psychologie und Logoschristologie, Heidelberg 1894.

Ders.: Über die Ansätze zu einer Mysterienlehre aufgebaut auf den antiken Mysterien bei Philo Judaeus (Theol. Studien und Kritiken 67, 1894, S. 725—732).

Ziegler, Th.: Geschichte der Ethik, II (Geschichte der christlichen Ethik), Straßburg 1886, S. 143—149.

Anonym: Clement of Alexandria (The Church Quarterly Review 58, London 1904, S. 348—371).

Abkürzungen bei Zeitschriften und Sammelwerken

ChQuR	= The Church Quarterly Review, London.
ChrW	= Christliche Welt, Gotha/Stuttgart, später Leipzig.
DChrB	= Dictionary of Christian Biography etc., ed. W. S. Smith and H. Wace, London.
DSp	= Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, ed. M. Viller, Paris 1932ff.
DThC	= Dictionnaire de Théologie Catholique, ed. A. Vacant und E. Mangenot, Paris 1903ff.
EncRelEth	= Encyclopedia of Religion and Ethics, Edinburgh 1908ff. (Artikel 'Alexandrian Theology', I, S. 313—315, von Inge).
Études	= in Paris erscheinende jesuitische Zeitschrift.
Hermes	= Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie, Berlin.
HThR	= The Harvard Theological Review, Cambridge USA.
HZ	= Historische Zeitschrift, Berlin.
JThSt	= The Journal of Theological Studies, Oxford.
KL	= Kirchenlexikon, hrsg. von Wetzer und Welte, [2]1882 bis 1903.

MSG, MSL = Patrologiae cursus completus, ed. Migne; SG = griechische, SL = lateinische Reihe.

Pauly-Wissowa, RE² = Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft; 2. Aufl. von Wissowa-Kroll, Stuttgart 1893ff. (Artikel 'Clemens', Bd. IV, 1901, Sp. 11—13 von A. Jülicher).

RAM = Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse.

RE³ = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., hrsg. von A. Hauck, 1896—1913 (Artikel 'Clemens', Bd. IV, S. 155—162 von N. Bonwetsch).

RGG² = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., hrsg. von H. Gunkel und L. Zscharnack, 1927—1932 (Artikel 'Clemens', Bd. I, Sp. 1693 von H. Bauke.)

RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain.

RHR = Revue de l'histoire des religions, Paris.

RSR = Recherches de science religieuse, Paris.

Scholastik = Scholastik, Vierteljahrsschrift für Theologie und Philosophie, Eupen.

ThQS = Theologische Quartalschrift, Tübingen.

ThStK = Theologische Studien und Kritiken, Gotha.

VSp = La Vie Spirituelle, ascétique et mystique, Juvisy.

ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik, Innsbruck.

ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte, Gotha/Stuttgart.

ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck.

ZNW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft usw., Gießen/Berlin.

ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jena, Halle, Leipzig, später Frankfurt a. M.

Quellen

a) Die alexandrinischen Theologen

Clemens Alexandrinus, hrsg. von O. Stählin (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 12, 15, 17, 39)
I² — Leipzig 1936 — III — Leipzig 1909
II² — Leipzig 1939 — IV — Leipzig 1936 (Register).
Zitiert unter Angabe von Band, Seiten- und Zeilenzahl.

Des Clemens von Alexandreia ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt, von O. Stählin (Bibliothek der Kirchenväter, II. Reihe, Band 7, 8, 17, 19, 20), München 1934—1938 = Stählin, Deutsches Übersetzungswerk.

Titus Flavius Klemens von Alexandria: Die Teppiche. Deutscher Text nach der Übersetzung von Franz Overbeck, hrsg. von C. A. Bernoulli und L. Früchtel, Basel 1936 = Overbeck-Bernoulli.

Abkürzungen clementinischer Werke:

Prot. = *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας.*
Päd. = *Παιδαγωγός.*
Strom. = *Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματέων πρῶτος, δεύτερος . . .*
QDS = *Τίς ὁ σῳζόμενος πλούσιος;*
Exc. = *Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί* (Excerpta ex Theodoto).
Ecl. = *Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί* (Eclogae propheticae).

Origenes (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 2, 3, 6, 10, 22, 29, 30, 33, 35, 40, 38, 41), Leipzig 1899—1941.
Zitiert unter Angabe von Band, Seiten- und Zeilenzahl und Hinzufügung des Herausgebers. Die bei der Anführung origenistischer Werke verwandten Abkürzungen bedürfen keiner weiteren Erklärung.

Philo: Opera quae supersunt I—VI, Berolini 1896ff., edd. Cohn-Wendland-Reiter; VII (Indices), Berolini 1930, von H. Leisegang.
Zitiert unter Angabe von Band, Seiten- und Zeilenzahl.
Paralipomena Armena, ed. J. B. Aucher, Venetiis 1826 = Aucher.
Fragments of Philo Judaeus, ed. Rendel Harris, Cambridge 1886 = Harris.

Abkürzungen philonischer Traktate:

Abr. = de Abrahamo
agr. = de agricultura
cherub. = de cherubim
confus. = de confusione linguarum
cong. = de congressu eruditionis gratia
cont. = de vita contemplativa
decal. = de decalogo
det. = quod deterius potiori insidiari soleat
ebr. = de ebrietate
fug. = de fuga et inventione
gig. = de gigantibus
heres = quis rerum divinarum heres
immut. = quod deus sit immutabilis
Jos. = de Josepho
L.A. I, II, III = legum allegoriarum I, II, III
migr. = de migratione Abrahami
Mos. I, II = de vita Mosis I, II
mut. = de mutatione nominum
opif. = de opificio mundi
plant. = de plantatione
post. = de posteritate Caini
praem. = de praemiis et poenis
QE I, II = quaestiones et solutiones in Exodum I, II
QG I, II, III, IV = quaestiones et solutiones in Genesin I, II, III, IV
sacr. = de sacrificiis Abelis et Caini
sob. = de sobrietate
som. I, II = de somniis I, II
spec. I, II, III, IV = de specialibus legibus I, II, III, IV
virt. = de virtutibus

b) Gelegentlich zitierte kirchliche Schriftsteller

(Die nach Migne zitierten Autoren sind nicht mit aufgeführt).

Aristides, Apologie, ed. J. Geffeken, Zwei griechische Apologeten, 1907, S. 3ff.

Athenagoras, Libellus pro Christianis, ed. J. Geffeken, Zwei griechische Apologeten, 1907, S. 120ff.

S. Benedicti Regula monasteriorum, ed. C. Butler, [2]Friburgi 1927.

J. Cassianus, Collationes XXIV, ed. M. Petschenig, Vindobonae 1886 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 13).

Diadochus v. Photice, *Κεφάλαια γνωστικὰ Ρ'* (de perfectione spirituali capita centum), ed. E. Weis-Liebersdorf, Lipsiae 1912.

Epiphanius, Ancoratus und Panarion haer. 1—33, ed. K. Holl, Leipzig 1915 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 25, Epiphanius I).

Buch Henoch, ed. J. Flemming und L. Radermacher, Leipzig 1901 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 5).

Hippolyt, Refutatio omnium haeresium, ed. P. Wendland, Leipzig 1916 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 26, Hippolyt III).

Irenaeus, adversus haereses, ed. A. Stieren, Lipsiae 1853.

Justin, Die Apologien, ed. G. Krüger, [4]Tübingen 1915 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften I 1).

Justin, Dialogus cum Tryphone Judaeo, ed. I. C. Th. v. Otto, [3]Jenae 1877 (Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, II).

Methodius, ed. G. N. Bonwetsch, Leipzig 1917 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 27).

Tatian, *Πρὸς Ἕλληνας*, ed. E. Schwartz, Leipzig 1888 (Texte und Untersuchungen 4, 1).

Tertulliani Quae supersunt omnia, ed. F. Oehler, I, Lipsiae 1853.

Tertulliani Opera, I, ed. A. Reifferscheid et G. Wissowa, Vindobonae 1890 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 20).

c) Gelegentlich zitierte klassische Schriftsteller

Aristoteles (nach den Seiten- und Zeilenzahlen der Berliner Akademie-Ausgabe 1831).

Epiktet, Dissertationes, ed. H. Schenkl, Leipzig [2]1916.

Plato, nach der Ausgabe von J. Burnet, Oxonii 1899 ff.

Seneca, Briefe, ed. O. Hense, Leipzig [2]1914.

Seneca, Dialoge, ed. A. Bourgery, 4 Bände, Paris 1922 ff. (in: Collection des Universités de France).

Joannis Stobaei Anthologium, I, ed. C. Wachsmuth, Berolini 1884.

Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. J. v. Arnim, I, 1905; II, 1903; III, 1903 = StVF (zitiert nach den einzelnen Nummern, nicht nach den Seitenzahlen).

Neuere Origenes-Literatur

d'Alès, Adhémar: La doctrine d'Origène d'après un livre récent (Recherches de science religieuse 20, Paris 1930, S. 224—268).

Arnou, R.: Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez S. Augustin (Gregorianum 13, Romae 1932, S. 124 bis 136, bes. S. 125—130).

v. Balthasar, H. U.: Le Mystérion d'Origène (Recherches de science religieuse 26, Paris 1936, S. 513—562; 27, 1937, S. 38—64).

Ders.: Origenes. Geist und Feuer, Salzburg 1938.

Bardy, G.: Origène et la magie (Recherches de science religieuse 18, Paris 1928, S. 126—142).

Ders.: Origène (in: Les moralistes chrétiens), Paris 1931.

Ders.: Artikel 'Origène' in Dictionnaire de Théologie catholique, XI 2, Paris 1932, Sp. 1489—1565.

Ders.: La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles, Paris 1935, S. 215—271.

Ders.: La Théologie de l'Église de Saint Irénée au concile de Nicée, Paris 1947 (Unam sanctam 14), S. 128—165.

Bettencourt, E.: Doctrina ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus (Studia Anselmiana 17), Romae 1946.

Cadiou, R.: Introduction au système d'Origène (Collection d'études anciennes), Paris 1932.

Ders.: Le développement d'une théologie (Recherches de science religieuse 23, Paris 1933, S. 411—429).

Ders.: La Jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du IIIe siècle (Études de Théologie historique 25), Paris 1935 (auf dem Umschlag: 1936!).

Cayré, F.: Précis de Patrologie et d'histoire de la Théologie, 1^2, Paris 1931, S. 183—207.

Daniélou, Jean: Origène, Paris 1948.

Koch, Hal: Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Berlin und Leipzig 1932 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 22).

Lebreton, J.: Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène (Recherches de science religieuse 12, Paris 1922, S. 265—296).

Ders.: Histoire de l'Église . . ., publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin, Bd. II: De la fin du IIe siècle à la paix constantinienne, par J. Lebreton et J. Zeiller, Paris 1935, Chapitre X: Origène (S. 249—293).

Ders.: La source et le caractère de la mystique d'Origène (Analecta Bollandiana 67, Mélanges Paul Peeters I), Bruxelles 1949, S. 55ff.

Lieske, A.: Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938 (Münsterische Beiträge zur Theologie 22).
Lietzmann, H.: Geschichte der Alten Kirche, II: Ecclesia catholica, Berlin und Leipzig 1936, S. 305—329.
Lowry, Ch. W.: Origen as Trinitarian (JThSt 37, 1936, S. 225—240).
de Lubac, H.: Textes alexandrins et bouddhiques (Recherches de science religieuse 27, Paris 1937, S. 336—351).
Ders.: Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture selon Origène, Paris 1950.
Marsili, S.: Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Rom 1935, S. 150 bis 158 (Studia Anselmiana 5).
Maydieu, J. J.: La procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Evangile de saint Jean (Bulletin de littérature ecclésiastique 35, Toulouse 1934, S. 3—16, 49—70).
Molland, Einar: The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology, Oslo 1938, S. 85—164 (Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse, 1938, No. 2).
Puech, H. C.: Un livre récent sur la mystique d'Origène (Revue d'histoire et de philosophie religieuses 13, Paris 1933, S. 508—536).
Rahner, H.: Taufe und geistliches Leben bei Origenes (Zeitschrift für Aszese und Mystik 7, Innsbruck 1932, S. 205—223).
Ders.: Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen (Zeitschrift für katholische Theologie 59, 1935, S. 333—418, bes. S. 351—358).
Rahner, K.: Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène (Revue d'ascétique et de mystique 13, Toulouse 1932, S. 113—145).
Ders.: „Cœur de Jésus" chez Origène? (ebda. 15, 1934, S. 171—174).
Varaggini, C.: Maria nelle opere di Origene, Roma 1942.
Viller, M. und Rahner, K.: Aszese und Mystik in der Väterzeit, 1939, S. 72—80.
Völker, W.: Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik, Tübingen 1931 (Beiträge zur historischen Theologie 7) = „Origenes".

Vorwort

Wie ich schon im Vorworte meines Philo-Buches andeutete, sollen die Arbeiten über Clemens Alexandrinus meine Studien über die Alexandriner abschließen[1]. Die Aufgabe des jetzt vorgelegten Buches ist daher eine doppelte. Zunächst gilt es, ein möglichst getreues Bild dieses Theologen zu gewinnen, ihn in den tiefsten Bezirken seiner Frömmigkeit zu erfassen. Wir wollen ein Gefühl für seinen inneren Reichtum und für die Fülle von dessen Ausdrucksmöglichkeiten erwecken, um dann vom Zentrum der Persönlichkeit bis an die Oberfläche emporzusteigen und alle Einzelerscheinungen in den Kosmos dieses Individuums einzuordnen und vom Ganzen aus zu deuten.

Die ungewöhnlichen Schwierigkeiten, die sich diesem Vorhaben bei einem scheinbar so wandlungsreichen Manne wie Clemens entgegenstellen, wird man allein meistern können wenn man sich grundsätzlich dazu entschließt, alle bedeutsamen Abschnitte genau und sorgfältig zu interpretieren. Gewiß macht dies die Lektüre des Buches mühsamer, aber ich bin fest davon überzeugt, daß man nur dann die Forschung weiterführen kann, wenn man unverdrossen allen Verästelungen und leisen Nuancierungen des clementinischen Gedankens nachgeht, anfangs verborgene Zusammenhänge aufdeckt und übersprungene oder nur leicht angedeutete Vorstellungen errät.

Es muß der allen Einzelheiten nachspürenden Auslegung ferner gelingen, die durchschlagenden Motive herauszuschälen und vor allem von Fall zu Fall festzustellen, ob und wie an einer bestimmten Stelle gewisse philosophische Gedanken absichtlich in den Vordergrund geschoben worden sind.

---

1 Cf. Das Vollkommenheitsideal des Origenes (Beiträge zur historischen Theologie 7), Tübingen 1931, und Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien (Texte und Untersuchungen 49, 1), Leipzig 1938 — beide Bücher zitiere ich unter den Abkürzungen „Philo", „Origenes". — Die Titelfassung des Philo-Buches ist von befreundeter Seite beanstandet worden. Sie ist unter Anlehnung an Cassian, Collationes III 13, S. 85, 25 Petschenig erfolgt: 'ad profectum virtutum consummationemque tendentes' und gibt m. E. am präzisesten den Inhalt des Werkes wieder.

Haben wir möglichst zahlreiche und wertvolle Einzelbeobachtungen in eindringender Analyse gesammelt, so besteht unsere nächste Teilaufgabe darin, sie innerlich miteinander zu einem in sich einheitlichen Bilde zu verknüpfen. Ich glaube, daß Clemens trotz aller gelegentlichen Schwankungen und Widersprüche auf dem Gebiete seines frommen Lebens eine Geschlossenheit besitzt, die wir bei geduldigem Studium unter der Oberfläche immer noch wahrnehmen können. Dies herauszuarbeiten, soll das erste Hauptziel unserer Untersuchung sein. Wir durften uns bei unseren Bemühungen gewiß auf manche, zum Teil wertvolle Vorarbeiten stützen, aber wir sind keinem Werke begegnet, welches das Ganze clementinischer Frömmigkeit und Vollkommenheitslehre zu umspannen versucht hätte. Diese Lücke will vorliegendes Buch ausfüllen helfen. Es wird meines Erachtens möglich sein, in scharfer Interpretation des Textes und steter Auseinandersetzung mit den Resultaten anderer Forscher, worauf nicht verzichtet werden kann, zu neuen Ergebnissen vorzustoßen und ein klareres Bild vom Christen Clemens zu zeichnen.

Ich hoffe ferner, daß auch die Geschichte der christlichen Ethik durch unsere Darstellung ebenso eine gewisse Förderung erfährt wie die des Imitatio-Christi-Gedankens, wo es selbst an den wichtigsten Vorarbeiten völlig fehlt. Mein Hauptanliegen ist es indes gewesen, einen Beitrag zur Geschichte der altkirchlichen Mystik vorzulegen. Gerade hier bedarf es noch sorgsamer und langwieriger Einzeluntersuchungen, um überhaupt erst einmal einen ungefähren Überblick über das zu gewinnen, was die Väter an inneren Erfahrungen und Erkenntnissen aufgezeichnet haben, und um die starken Impulse und Anregungen kennenzulernen, die von der Mystik der Väterzeit auf die der kommenden Jahrhunderte ausgestrahlt sind.

Erstrebt mein Buch somit in erster Linie ein besseres Verständnis von Clemens' geistlichem Leben, so will es unseren Autor zugleich — das wäre die zweite Hauptaufgabe — in einen größeren Zusammenhang rücken. Es vergleicht seine Anschauungen fortgesetzt mit denen Philos und Origenes' und ist also gleichsam die Klammer, die meine beiden früheren Untersuchungen zusammenhält. Der Schlußabschnitt soll diese drei Persönlichkeiten einander gegenüberstellen, ihre Eigentümlichkeiten herausarbeiten und das Augenmerk auf das lenken, was den Vertretern der alexandrinischen Vollkommenheitslehre

gemeinsam ist. Auch damit glaube ich, eine Lücke in der bisherigen Forschung ausfüllen zu können, die bis jetzt über ganz allgemein gehaltene Angaben nicht hinausgelangt ist.

Mit der monographischen Behandlung der drei Alexandriner hoffe ich, das erste Teilziel des mir vorschwebenden größeren Planes erreicht zu haben. Bilden sie doch die Grundlage für alle weiteren Bemühungen um die Geschichte der östlichen Mystik. Ich beabsichtige zunächst, ihre Einflüsse auf die Aszese und Mystik des 4. Jahrhunderts zu verfolgen, indem ich vornehmlich Gregor von Nyssa zum Gegenstand meiner künftigen Studien mache und versuche, ein tieferes Verständnis für das geistliche Leben erschließen zu helfen, das dieser große Kappadozier besaß. — — —

Die Anlage des vorliegenden Buches entspricht der seiner Vorgänger; die jeweiligen Abweichungen vom Grundschema spiegeln im einzelnen die Verschiedenheiten der drei Autoren wider. Da sämtliche Kritiker meines Philo-Buches übereinstimmend die einleitende Übersicht über die Philo-Forschung als einen förderlichen und lehrreichen Beitrag gelobt haben, so glaubte ich, jetzt einen ähnlichen Überblick über die Clemens gewidmeten Arbeiten vorlegen zu müssen, was um so notwendiger ist, da es hierfür kaum vorbereitende Skizzen gibt. Auf S. IX ff. bringe ich ein Verzeichnis der häufiger zitierten Werke, das keine vollständige Bibliographie sein will, sondern nur der Angabe angewandter Abkürzungen dienen soll. Leider habe ich nicht alle ausländischen Schriften einsehen können. So vermochte mir zum Beispiel das Auskunftsbüro der Deutschen Bibliotheken Bücher wie F. R. M. Hitchcock: Clement of Alexandria, London 1899, oder V. Pascal: La foi et la raison dans Clément d'Alexandrie (Thèse), Montdidier 1901, nicht nachzuweisen, und auch bei einigen älteren Untersuchungen aus dem 18. und beginnenden 19. Jahrhundert blieben die angestellten Bemühungen erfolglos. Einige Abhandlungen waren mir sprachlich unzugänglich, wodurch mir vielleicht manche Anregungen entgangen sind. Ich denke hierbei vornehmlich an N. St. Georgescu: Doctrina moralà dupa Cl. Al., Bukarest 1933. Aber aufs Ganze gesehen, hoffe ich doch, alles irgendwie Erreichbare gelesen und verarbeitet zu haben. — — —

Halle (Saale), den 21. Juni 1941

Dieses Vorwort hatte ich nach Vollendung des Buches im Juni 1941 geschrieben. Meine damalige Hoffnung einer baldigen Veröffentlichung ging leider nicht in Erfüllung, weil die „Reichsschrifttumskammer“ die erforderliche Papiergenehmigung nicht erteilte und trotz wiederholter Versuche auf ihrer Ablehnung verharrte. So sollten fast 10 Jahre vergehen, bis angesichts einer völlig veränderten Situation im Auftrage der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin der Akademie-Verlag in Arbeitsgemeinschaft mit dem J. C. Hinrichs-Verlag die Veröffentlichung in die Wege leitete.

Allen diesen Stellen möchte ich für ihr Verständnis und Entgegenkommen meinen ergebenen Dank aussprechen, insonderheit Herrn Prof. D. Dr. E. Klostermann und Herrn Prof. D. W. Eltester, den beiden Herausgebern der Sammlung der „Texte und Untersuchungen“, die nach längerer Zwangsunterbrechung nun wieder aufleben.

Beide Herren haben mir zugleich durch das Mitlesen der Korrekturen wertvolle Hilfe geleistet. Bei diesem ebenso zeitraubenden wie notwendigen Geschäft unterstützte mich ferner Herr Lic. H. Schrapper, Assistent an der Ev.-Theologischen Fakultät zu Mainz, und im Auftrage der Kommission Herr cand. theol. W. Thiele-Berlin, die beide mit größter Akribie und Sorgfalt die Bogen durchsahen. Auch ihnen bin ich dankbar verbunden. Ich möchte hoffen, daß es den vereinten Bemühungen gelungen ist, möglichst aller Druckfehler Herr zu werden. Herr Thiele bearbeitete auch — gleichfalls auf Veranlassung der Kommission — das Register.

Es war mir natürlich ein besonderes Anliegen, mein Buch auf der Höhe der Forschung zu halten. Ich habe daher mir alle neueren Veröffentlichungen zu verschaffen gesucht (seit dem Jahre 1939) — es handelt sich dabei fast ausschließlich um ausländische Beiträge — und ihre Ergebnisse verarbeitet. Aber irgendeiner umfassenden und gewichtigen Darstellung, die meiner eigenen vorgegriffen hätte, bin ich dabei nicht begegnet. So glaube ich, daß mein Buch auch heute noch eine bisher überhörte Frage der Clemens-Forschung beantworten kann.

Mainz, den 3. März 1952 **Walther Völker**

Einleitung

Geheimnisvoll, wie ein Meteor, taucht plötzlich die Gestalt des Clemens Alexandrinus aus dem Dunkel auf, leuchtet eine kurze Zeit in hellem Glanze, um für immer im Dunkel zu verschwinden. Wir kennen weder seinen Geburtsort[1] noch seinen Bildungsgang, wir wissen nicht, welche Eindrücke und Erlebnisse ihn dazu führten, sich dem Christentum anzuschließen. Phantasiebegabte Forscher haben natürlich seit jeher sich bemüht, diese Lücke zu schließen[2], aber die wenigen Quellen hüllen sich in tiefes Schweigen[3]. Die Hinweise, die Clemens

1 Seit Jahrhunderten dreht sich der gelehrte Streit darum, ob Clemens in Athen oder in Alexandrien geboren sei. Für Athen treten schon die Magdeburger Centurien ein: eum fuisse patria Atheniensem (Ecclesiastica Historia, Basileae 1559, secunda centuria, S. 189), in späterer Zeit — um nur ein Beispiel anzuführen — le Clerc (Bibliotheque universelle et historique de l'année 1688, Bd. X, Amsterdam 1688, S. 179), für Alexandrien entschied sich z. B. de Tillemont (Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, III, Venise 1732, S. 181). Bis in die neueste Zeit werden die gleichen Argumente pro et contra immer wieder angeführt. Die Forscher sprechen sich jetzt fast einmütig gegen Alexandrien aus (cf. Bardenhewer II, S. 40). Ob damit freilich Athen als Geburtsort ohne weiteres gesichert ist, erscheint mir zum mindesten fraglich (anders Viller-Rahner, S. 61); denn ich würde dem Zeugnis des Epiphanius, der zum ersten Male dieses Dilemma formuliert hat (Panarion haer. 32, 6, 1; I 445, 17f. Holl), nicht unbedingt folgen. Die Gründe, die le Clerc für Athen anführt, wie kultivierte Sprache, großes Wissen, Kenntnis der Mysterien usw., sind m. E. nicht zwingend, da sie für jedes damalige Kulturzentrum passen. Eine gründliche Erörterung dieser Frage findet sich bei Th. Zahn im Supplementum Clementinum, S. 156ff.

2 So hat de Faye, S. 18ff., die Bekehrungsgeschichte des Clemens im engen Anschluß an die Justins zu rekonstruieren versucht, so Tollinton im ersten Kapitel seines großen Clemens-Werkes einen schwungvollen Roman über Stammbaum und Jugendschicksale seines Helden verfaßt (I, S. 1—14), dem er später eine ebenso phantasiereiche Schilderung der letzten Lebensjahre des Clemens folgen ließ (I, S. 23—26).

3 Unsere wichtigste Quelle ist natürlich Eusebius, h. e. V 11; II 1, S. 452, 6ff. E. Schwartz, VI 6; II 2, S. 534, 1ff. VI 13f.; II 2,

selbst gibt, führen zwar etwas weiter und zeigen uns den jungen Christen als einen leidenschaftlichen Wahrheitssucher, aber die Gestalten der verehrten Lehrer werden doch nur leicht angedeutet und bleiben nebelhafte Schemen[1]. Die letzten 14 bis 15 Jahre seines Lebens nach der Flucht aus Alexandrien sind uns wieder so gut wie unbekannt[2]; allein von seiner Tätigkeit an der alexandrinischen Katechetenschule können wir uns ein ungefähres Bild machen.

Wer dem Clemens näherkommen will, muß sich auf dessen Schriften beschränken, er muß also die Hoffnung fahren lassen, jene aus dem Lebensgang des Autors verständlicher zu machen. Bedeutet dieses schon eine nicht geringe Erschwerung für jede Untersuchung, so führt uns das Studium der clementinischen Werke alsbald in neue Verlegenheiten. Zeigt uns doch schon ein flüchtiger Vergleich der literarischen Hinterlassenschaft unseres Autors mit dem Verzeichnis seiner Arbeiten, das uns Eusebius überliefert hat, daß wir nur noch einen Teil seiner Schriften besitzen, daß Wichtiges verlorengegangen ist. Es fehlt ein so bedeutsames Werk wie die Hypotyposen, das vielleicht die Geheimlehre des Clemens enthalten und dem Photius als Quelle für dessen dogmatische Verdächtigungen gedient hat[3]. Nicht auf uns gekommen sind einige Arbeiten, mit denen der Verfasser in schwebende kirchliche Fragen eingegriffen hat[4], und ferner

---

S. 546, 9ff. E. Schwartz, der sich in seinen Angaben nur auf Alexandrien beschränkt. Hieronymus, de viris illustribus, cap. 38, S. 27f. Bernoulli ist völlig von Eusebius abhängig und bringt nichts Neues. Eine Sammlung der Zeugnisse bei A. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius, I, 1893, S. 296—298.

1 Strom. I 11, 1f., II 8, 16ff.

2 Nach seiner Flucht aus Alexandrien begegnet uns der Name des Clemens nur in zwei Briefen seines Schülers Alexander von Jerusalem, die uns Eusebius aufbewahrt hat (h. e. VI 11,6; II 2, S. 542, 24ff. und VI 14, 9; II 2, S. 552, 3ff. E. Schwartz).

3 Photius, Bibl. cod. 109. Um die Sammlung der Fragmente hat sich Th. Zahn größte Verdienste erworben (Supplementum Clementinum = Forschungen zur Geschichte des ntl. Kanons und der altchristl. Literatur, III, 1884). Auf dessen Arbeiten stützt sich die Ausgabe O. Stählins III 195—215.

4 Ich denke besonders an die beiden Schriften, die Eusebius erwähnt: *περὶ τοῦ πάσχα* (Fragmente bei O. Stählin III 216—218) und *κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας* (bei O. Stählin III 218f.).

mehrere Ansprachen erbaulichen Inhalts[1]. Dies hat zur unvermeidlichen Folge, daß das Clemens-Bild, das wir aus den erhaltenen Schriften gewinnen können, leicht einseitiger und beschränkter ausfällt, als es in Wirklichkeit gewesen ist. Es fehlt die Abrundung nach der spekulativen wie nach der praktischen Seite hin.

Wie viele Rätsel geben uns ferner die erhaltenen Werke auf! Jedes einzelne verdankt sein Entstehen einer ganz bestimmten Tendenz und besitzt deshalb auch einen besonderen, nur ihm eigentümlichen Charakter. Verhältnismäßig einfach liegen die Dinge bei „Quis dives salvetur", das allgemein als eine Predigt angesehen wird[2]. Aber bei der großen Trilogie häufen sich die Schwierigkeiten. Die Meinungen gehen schon dabei auseinander, ob wir es hier mit einem Niederschlag des alexandrinischen Schulbetriebes zu tun haben oder mit spezifisch literarischen Schöpfungen[3]. Die Urteile über jedes der drei Werke sind schwankende[4], und besonders bei den Stromata sind wir weit

---

1 Eusebius zählt auf: *διαλέξεις περὶ νηστείας καὶ περὶ καταλαλιᾶς* (nichts erhalten, cf. O. Stählin III, S. LXIII) und *ὁ προτρεπτικὸς πρὸς ὑπομονὴν ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους* (bei O. Stählin III 221—223).

2 Es muß freilich ungewiß bleiben, ob QDS „eine gewiß seiner letzten Lebenszeit angehörige Predigt" ist, wie Jülicher will (Pauly-Wissowa RE² IV, Sp. 12); denn wir wissen nichts Genaues über die Chronologie der Clemens-Schriften.

3 Schon Dom R. Ceillier, Histoire generale des auteurs sacrés et ecclesiastiques, II, Paris 1730, S. 245, nannte den Protrepticus „un fruit de ses Catecheses", C. Sclafert urteilte gar über den Pädagogus: „Fut dit à des néophytes . . ., écrit par un sténographe" (Études 175, Paris 1923, S. 536). Freppel sah in den Schriften der Alexandriner „le résumé de leur enseignement" (S. 55), und de Faye baute diese These breit aus (S. 56ff.). Munck widersprach und erblickte in den clementinischen Schriften rein literarische Erzeugnisse (S. 85f.). Man wird dem vorsichtig abgewogenen Urteil Bardenhewers zustimmen können, daß die Gliederung des Hauptwerkes „auf den Gang seines Lehrvortrages im allgemeinen . . . einiges Licht werfen" dürfte (II 41, A. 3).

4 Sah Overbeck, Anfänge S. 457, im Prot. eine Schrift, die nicht das Heidentum an sich, sondern „das Heidentum in der Kirche selbst" bekämpfen wollte, reihten andere Forscher den Clemens um dieser Abhandlung willen in die Zahl der christlichen Apologeten ein, so bestritt Giffert beide Deutungen und verfocht die Ansicht: „It belongs rather to the propagandist literature of the church" (S. 179). Die beiden letzten Meinungen müssen sich nicht ausschließen, die Overbecks ist abzulehnen.

Auch der Päd. ist verschieden ausgelegt worden. In der älteren Zeit stritt man sich eigentlich nur über den Wert der in ihm niedergelegten

von einer Übereinstimmung entfernt. Aber gerade diese Schrift ist die umfangreichste und auch für unsere Untersuchungen bedeutsamste Arbeit des Clemens. Deswegen ist es nötig, gerade hier zu möglichst gesicherten Erkenntnissen vorzustoßen.

Es empfiehlt sich, mit der Frage nach der Tendenz von Strom. zu beginnen und den Tatbestand möglichst sorgfältig aus den Quellen zu erheben, weil jede Antwort sofort unsere Stellung zum Problem der Trilogie und deren Komposition beeinflußt. Ist es berechtigt, wenn de Faye in den Strom. sieht „un traité qui exposerait l'utilité de l'étude de la philosophie et qui servirait ainsi d'introduction à la troisième partie"[1]? Man braucht nur einen flüchtigen Blick auf Strom. zu werfen, um zu erkennen, daß alles viel komplizierter ist und daß diese Schrift mehreren Interessen zu dienen hat. Gewiß wendet sich Clemens mit ihr an Gemeindekreise und sucht ihnen Nutzen und Notwendigkeit schriftlicher Werke nachzuweisen. Das Eingangskapitel zeigt deutlich, daß das Unternehmen des Clemens neu war und einer geschickten Verteidigung bedurfte. Hatten doch die seligen Presbyter selbst nichts aufgezeichnet[2]. In immer neuen Wendungen will er die Gleichberechtigung von Prediger und Schriftsteller erkämpfen[3], ein umfänglicher Schrift-

---

Ethik, was der Waffengang zwischen Ceillier und Barbeyrac beweist, von denen letzterer urteilte, „qu'en général rien n'est plus imparfait, ni plus superficiel" (Traité de la morale des pères de l'église, Amsterdam 1728, S. 44). Neuerdings ist die Frage nach der Tendenz dieser Schrift dadurch komplizierter geworden, daß ihr Verhältnis zu Strom. und ihr Platz in der Trilogie überhaupt umstritten ist. Mit großem Nachdruck hat de Faye behauptet, daß Päd. nur die elementare, für den Durchschnittschristen berechnete Moral enthalte (des éléments), während Strom. eine Unterweisung für den Vollkommenen biete (S. 104). Heussi läßt dagegen die Anweisungen von Päd. nur an fortgeschrittene Christen gerichtet sein, die sich durch die *ἴασις τῶν παθῶν* auf den Empfang der Gnosis vorbereiten (S. 504, 510).

1 de Faye, S. 114, 116 u. ö.

2 Ecl. 27, 1, III 144, 26: *οὐκ ἔγραφον δὲ οἱ πρεσβύτεροι.*

3 Strom. I 1, 1ff., II 3, 5ff. Daher wendet er sich energisch gegen die Absicht seiner Gegner: *κωλυτέον ... ὠφέλειαν ἀπολιπεῖν* (I 1, 2, II 3, 12f.). Prediger und Schreiber verkündigen beide Gottes Wort und müssen daher beide zugelassen werden (I 4, 1f., II 4, 24ff.). Eine interessante Parallele dazu in Ecl. 27, 2—4, III 144, 29ff. Das Resultat ist das gleiche wie im Einleitungskapitel von Strom.: *ἡ γὰρ τῶν πρεσβυτέρων παρακαταθήκη ... ὑπουργῷ χρῆται τῷ γράφοντι* (S. 145, 2ff.).

beweis wird zu diesem Zwecke angeführt[1], und schließlich wird noch darauf hingewiesen, daß die schriftliche Fixierung der Tradition allein deren Erhaltung gewährleiste. Das ganze Plädoyer gipfelt endlich in dem Satz: *ἀναγκαίως κέχρημαι τῇδε τῇ ὑποτυπώσει*[2]. Es wiederholt sich an mehreren Stellen in Strom., so in I 46, 2f., II 30, 25ff., wo Clemens eindringlich darlegt, daß sein Werk nicht überflüssig sei, sondern die gleiche praktische Bedeutung haben könne wie die Taten anderer, denn auch das Wort führe zur *εὐεργεσία*[3]. Daher sei die Forderung nur allzu berechtigt: *οὔτ' οὖν βλασφημητέος* oder *οὐδὲ μὴν κακιστέος*[4]. In derselben Verteidigungsstellung erblicken wir unseren Autor auch am Ende seiner Schrift, wo er seinen Gegnern, die jede Gnosis prinzipiell ablehnen, nicht ohne innere Erregung zuruft, daß nur die falsche Gnosis aufblähe[5]. De Faye hat hier ganz richtig gesehen und in breiter, nur etwas zu wortreicher Schilderung diese Simpliciores mit all ihrer Bildungsfeindschaft und ihrem Hängen am bloßen Glauben charakteri-

---

1 Der faule Knecht, der mit seinem Talente nicht gewuchert hat, wird als abschreckendes Beispiel angeführt (I 3, 1ff., II 4, 9ff.), die geringe Zahl der Arbeiter soll uns veranlassen, deren Vermehrung zu erbitten, und wieder weist Clemens auf das notwendige Nebeneinander von *ἄγραφος* — *ἔγγραφος* hin, denn auch der Schreiber ist ein *θεῖος . . . γεωργός* auf dem göttlichen Acker (I 7, 1, II 6, 10ff.). Die Zusammenstellung von *φυτεύων* und *ποτίζων* in I. Kor. 3, 8 ist für Clemens geradezu eine Aufforderung, den Apostel als Kronzeugen für seine These anzuführen. Sind doch beide, der Prediger und der Schreiber, Gottes Mitarbeiter, weshalb es von ihnen gilt: *ἕν εἰσι* (I 7, 4, II 6, 24ff.). Zu *κύριος* und *ἀπόστολος* tritt noch das AT als beweisende Instanz, und zwar werden die Sprüche Salomonis angeführt (I 1, 3ff., II 3, 15ff.). Es ist sicher nicht zufällig, daß die Weisheitsliteratur bei den alexandrinischen Theologen eine so große Rolle gepielt hat, und es wäre m. E. eine lohnende Untersuchung, der Umdeutung jener im einzelnen nachzugehen. Dieser sorgfältige Schriftbeweis soll es dem Gegner klar vor Augen führen, daß das Verfassen theologischer Werke eine religiöse Pflicht sei.

2 Strom. I 14, 2, II 10, 24ff., cf. I 12, 1, II 9, 8ff. und Ecl. 27, 3, III 144, 34ff.

3 Clemens kämpft in diesem ganzen Abschnitt für die Duldung seiner Eigenart, die Tendenz spiegelt sich am deutlichsten in dem Satze wider: *οἱ λόγῳ ἀγαθῷ κεχρημένοι συνεγγίζουσι τοῖς τὰ καλὰ τῶν ἔργων ἐπιτελοῦσιν* (I 46, 2, II 30, 25f.).

4 Strom. I 46, 3, II 30, 28f.

5 Strom. VII 104, 5, III 73, 29ff.

siert[1]. Freilich hat er die Position dieser einfachen Christen und die Frömmigkeitsmotive, von denen sie sich leiten ließen, recht von oben herab beurteilt und ohne jedes Verständnis für das, was ihre Haltung vom biblischen Standpunkt aus als berechtigt erscheinen läßt[2].

Mit dem allen haben wir jedoch erst eine Tendenz der Strom. beschrieben. Clemens verfaßte sie aber auch, um das Christen-

1 de Faye, S. 137—149, bes. S. 143: „Ils sont très hostiles à la haute culture de l'époque. La masse des chrétiens ne veut rien savoir en dehors de la simple foi. Elle voit d'un très mauvais œil ceux qui s'occupent de philosophie." Die Darlegungen de Fayes sind freilich sehr breit und enthalten wenig neue Erkenntnisse. Das gleiche trifft auch für das folgende Kapitel zu: „Les simpliciores et Clément" (S. 150—160), wo nur die einzelnen Einwendungen der Simpliciores gegen Clemens mitsamt den Schriftbelegen vorgeführt werden.

Eine andere Deutung dieser Stellen trägt Lazzati vor. Im Gegensatz zu de Faye behauptet er, daß Clemens sich nicht in Opposition zu einfachen Christen stelle, sondern sich gegen Mitglieder der Schule wende, die keine Veröffentlichung der Gnosis wünschen (ristretta alla scuola, S. 11). Diese Ansicht erklärt sich aus Lazzatis Würdigung des clementinischen Schrifttums überhaupt, bei dem er zwei Gruppen unterscheidet, die für ein breiteres Publikum bestimmten Werke und die für einen engen Kreis berechneten Arbeiten. Von den Strom. meint er: Non è pensato per il pubblico (S. 15), non è per tutti ma per gli iniziati (S. 16, cf. S. 19, 23: pubblico della scuola). Diese Einstellung wirkt sich sofort bei der Erörterung des Problems aus, das die Komposition der Trilogie immer noch bietet. Wir werden bei dessen Besprechung die Haltlosigkeit von Lazzatis Lösung dartun. Dann ist aber auch seine Polemik hinfällig, die er gegen de Faye geführt hat. Dieser ist vielmehr mit seiner These einer Spannung zwischen Clemens und den Simpliciores im Rechte.

2 Wieviel treffender hat hier J. Lebreton geurteilt! Ich denke besonders an seine gelehrte Abhandlung: Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III[e] siècle (RHE 19, 1923, S. 481—506; 20, 1924, S. 5—37). Mit großer Sachkenntnis weist er überall auf den Zusammenstoß zwischen gelehrter Theologie und Volksfrömmigkeit im 3. Jahrhundert hin, wobei er auch die Alexandriner eingehend behandelt. Er deckt in der Haltung der Simpliciores Motive echter christlicher Frömmigkeit auf und tadelt die Theologen wegen ihrer Entfernung vom Grunde des wahren Glaubens, wobei besonders die Alexandriner schlecht abschneiden. Ich habe dabei den Eindruck gewonnen, daß Lebreton bei seiner großen Vorliebe für Irenaeus und Cyprian jenen nicht ganz gerecht wird, aber andererseits stimme ich ihm durchaus zu, daß die Position der Simpliciores tiefer zu würdigen ist, als es de Faye tut, und daß es nicht angeht, die Vorwürfe des Clemens und Origenes unbesehen zu übernehmen und einfach zu reproduzieren.

tum gegen philosophische Angriffe zu verteidigen. Unmißverständlich hat er es zu Beginn des II. Stroma ausgesprochen, *ὑπὲρ ὧν κατατρέχουσιν ἡμῶν Ἕλληνες ἀπολογήσασθαι*[1], und diese Klänge vernehmen wir in fast allen Teilen des großen Werkes. In den umfangreichen Ausführungen über die Berechtigung des *νόμος* in Buch II begegnen wir ihnen[2] und in den Darlegungen über das Martyrium, die einen Hauptbestandteil von Strom. IV bilden[3]. Strom. VII stellt gleich an seine Spitze die These, *μόνον ὄντως εἶναι θεοσεβῆ τὸν γνωστικόν*[4], und hält sie den Philosophen entgegen, damit diese endlich einsehen: *οὐκ ἄρα ἄθεος ὁ Χριστιανός (τουτὶ γὰρ ἦν τὸ προκείμενον ἐπιδεῖξαι τοῖς φιλοσόφοις)*[5]. Das Idealbild des christlichen Gnostikers wird also gezeichnet, um den heidnischen Vorwurf der *ἀθεότης* zu widerlegen und damit auch die Christenverfolgungen als überflüssig erscheinen zu lassen. In den bedeutsamen Schlußausführungen des ganzen Werkes kehrt der gleiche Gedanke wieder (*ἀπολογήσασθαι*)[6]. Von dieser Seite aus betrachtet, ge-

---

1 Strom. II 2, 1, II 113, 16ff.; 2, 2, II 113, 22: *τοὺς κατηγόρους*, Z. 23f.: *βλασφήμους κενῶς ... λόγους*.

2 Strom. II 92, 3, II 163, 1f.: *Ἕλληνες καὶ εἴ τις ἕτερός ἐστι τοῦ νόμου κατατρέχων* (cf. § 120, 4, II 178, 19f.). Große Partien der zweiten Hälfte von Buch II verteidigen den *νόμος* gegen die Vorwürfe der Philosophen (cf. § 120, 1: *ὁ φιλόσοφος*), die vor allem tadelten, daß er den *φόβος* lehre (cf. § 84, 2). Wie Philo, so bemüht sich auch Clemens um den Nachweis, daß das Gesetz eine positive Bedeutung habe. Es erziehe zur *φιλανθρωπία*, zur Güte, überhaupt zu allen Tugenden, die einem Griechen wertvoll sind. Haben denn die Philosophen nicht auch ihrerseits den *φόβος* benutzt bei ihrem Kampfe gegen die *ἡδονή*? All diese mannigfachen Ausführungen gipfeln in dem Satze „*εἴ τι φίλτερον φανήσεται τῆς τε σεμνότητος τοῦ νόμου*" (§ 123, 1, II 180, 1f.) und in dem Hinweis auf den Märtyrer, die erhabenste Rechtfertigung des *φόβος* (§ 125, 3, II 181, 3ff.).

3 Strom. IV 1, 3, II 248, 10ff.; IV 2, 1, II 248, 18f.

4 Strom. VII 1, 1, III 3, 3ff.; cf. 2, 1, III 3, 27f.: *μόνον τὸν γνωστικὸν ὅσιόν τε καὶ εὐσεβῆ*; 41, 3, III 31, 10ff.; 47, 3, III 35, 19f.; 54, 2—4, III 40, 13ff.

5 Strom. VII 54, 3, III 40, 14f.; cf. 1, 1, III 3, 4ff.: *ὡς ἀναμαθόντας τοὺς φιλοσόφους, οἷός τίς ἐστιν ὁ τῷ ὄντι Χριστιανός ..., μάτην δὲ ἀθέους ἀποκαλοῦντας* <*τοὺς*> *τὸν τῷ ὄντι θεὸν ἐγνωκότας*. § 84, 1, III 60, 2: *τοῖς Ἕλλησι ... εἰρήσθω*. Damit stimmt genau überein Strom. VI 1, 1, II 422, 6ff.: *δείξων τοῖς φιλοσόφοις οὐδαμῶς ἄθεον τοῦτον, ὡς ὑπειλήφασιν, μόνον δὲ τῷ ὄντι θεοσεβῆ*. Der Nachweis soll die Philosophen überzeugen: *ὡς ἀνοσίως τὸν θεοφιλῆ διώκοντες* (VI 1, 4, II 422, 19f.).

6 Strom. VII 89, 1, III 63, 19f.: *πρὸς τὰ ὑπὸ Ἑλλήνων ... ἐπιφερόμενα ἡμῖν ἐγκλήματα ἀπολογήσασθαι*. Diese Tendenz findet sich auch sonst bei Clemens, z. B. Ecl. 35, 1, III 147, 17ff.; 35, 3, III 147, 24ff.

hören die Stromata in den Kreis der apologetischen Literatur, was mehrere Forscher richtig beobachtet haben[1]. Für die Würdigung der Stromata als Einzelschrift und für deren Einordnung in die Trilogie ist diese Feststellung natürlich von erheblicher Bedeutung.

Damit verbindet sich sofort eine andere Eigentümlichkeit dieses Werkes. Das Christentum soll nicht allein gegen philosophische Angriffe verteidigt, die Gegner selbst sollen vielmehr gewonnen werden. Um dieses Ziel zu erreichen, bemüht sich Clemens, die Sprache der Philosophen zu sprechen, deshalb stellt er es geradezu als methodischen Grundsatz auf: *συγχρήσασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας*[2]. Im V. Stroma entwickelt er eine förmliche Theorie der Anknüpfung: *τοῖς τὴν σοφίαν αἰτοῦσι ... ὀρεκτέον τὰ οἰκεῖα, ὡς ἂν ῥᾷστα διὰ τῶν ἰδίων εἰς πίστιν ἀληθείας ... ἀφίκοιντο.* Ist doch der bei jeder Beurteilung angewandte Maßstab nicht die Wahrheit, sondern das Gefallen, dieses habe man aber nur *τοῖς ὁμοίοις*[3]. Diesem Zwecke soll der äußere Glanz der Darstellung dienen[4], diesem Zwecke auch die ganze Art des Beweisganges. Man kann es an scheinbaren Belanglosigkeiten studieren, aber oft ist ein Achten auf solch kleine Züge ungemein aufschlußreich. Wie lehrreich ist — um nur ein Beispiel herauszugreifen — die Einleitung eines Zitates aus der Sapientia Salomonis 6, 17—20: *διὰ λόγου συλλογιστικοῦ καὶ λημμάτων ἀληθῶν ἀποδεικτικωτάτην*[5]. Erwartet der griechisch gebildete Leser jetzt nicht die Anführung eines philosophischen Lehrsatzes? Man braucht nur eine halbe Seite weiterzulesen, um eine neue Probe dieser clementinischen Arbeitsweise zu gewinnen. Unser Autor geht von einer stoischen Definition aus und schließt daran seinen eigentlichen Beweis an;

---

1 Darauf wies bereits Möhler hin (Patrologie, I, 1840, S. 443): „für eine Apologie der Kirche". Knittel, S. 176, urteilte ähnlich: „lose und fast nur äußerlich aneinandergereihte apologetische Studien", ebenso Th. Zahn im Supplementum Clementinum S. 108, bes. S. 109: „der exoterische und apologetische Endzweck", cf. auch S. 166. Einen Wechsel von exoterischen und esoterischen Abschnitten stellte auch Jülicher fest (Pauly-Wissowa RE[2] IV, Sp. 12), Tollinton I, S. 194, ist der gleichen Ansicht (the apologetic references).

2 Strom. I 15, 3, II 11, 22f.; cf. I 16, 2, II 12, 8f.; 17, 4, II 12, 26ff. u. ö.

3 Strom. V 18, 6, II 338, 9ff. und V 19, 2, II 338, 22.

4 Strom. I 16, 1, II 11, 29: *τὸ γλαφυρὸν τῆς θεωρίας.*

5 Strom. VI 121, 2, II 492, 22f.

wenige Zeilen weiter wiederholt er diese Methode, indem er von Plato aus argumentiert[1]. Überhaupt sind die Schlußpartien von Strom. VI (etwa von § 149, II 508, 21ff. ab) nichts anderes als ein großzügiger Versuch, die Philosophen auf diesem Wege von der Überlegenheit des Christentums zu überzeugen und zum Übertritt aufzufordern. Oder man lese die breiten Ausführungen über Christi Hadesfahrt und -predigt aufmerksam durch! Weithin muten sie uns wie ein logisches Räsonnement an, das die Hadespredigt geradezu als eine Notwendigkeit zum Erweis der göttlichen Gerechtigkeit erscheinen läßt[2]. Es liegt ganz in dieser Linie, wenn Clemens zu Beginn von Strom. VII es als seinen Grundsatz aufstellt: *τῶν δὲ λέξεων τῶν προφητικῶν ἐπὶ τοῦ παρόντος οὐκ ἐπιμνησθησόμεθα*[3], denn die Philosophen verstünden die Sprache der Bibel noch nicht. Ihnen gegenüber müsse man sich daher eines philosophischen Beweisganges bedienen. Gewiß liegen in diesem Verfahren große Gefahren verborgen, und es gibt Forscher, die glauben, daß Clemens ihnen erlegen sei[4]. Ich kann mich dieser Meinung nicht anschließen, nehme vielmehr an, daß Clemens bei seiner Methode der Anknüpfung nie die Grenzlinie überschritten hat. Er ist immer von dem Grundsatz ausgegangen, daß die Philosophie nur das Äußere, gleichsam die Schale sei, die das Christentum — um ein Bild des Autors anzuwenden — als Nußkern in sich birgt[5]. Für den heutigen Forscher bedeuten jedoch diese ständigen Angleichungen[6],

---

1 Strom. VI 122, 1ff., II 493, 6ff.

2 Strom. VI. 45ff., II 454, 6ff.

3 Strom. VII 1, 3, III 3, 11f. Daher sagt Clemens in VII 1, 2, III 3, 7ff., daß er ‚*ἐναργεστέροις . . . λόγοις*' anwenden wolle (Hort, S. 199, „reasoning" — Gegensatz: Zeugnis der Schrift).

4 So Tollinton II, S. 66: It is hard to say whether criticism or assimilation predominates in his attitude.

5 Strom. I 18, 1, II 13, 1ff.

6 Diese Angleichungen erstrecken sich nicht allein auf philosophische Lehrsätze, sondern umspannen den ganzen Bereich antiken Lebens. So vergleicht Clemens z. B. den Märtyrer mit einem Soldaten, der den Heldentod stirbt. Dabei benützt er dieses Bild zugleich dazu, um das falsche Martyrium klar zu machen (Strom. IV 14, 4—15, 2, II 255, 3ff.). Die Dinge liegen also methodisch ähnlich wie in dem großen apologetischen Alterswerk des Origenes „Contra Celsum", nur haben wir von dessen Predigten aus die Möglichkeit, die absichtlichen Verschiebungen in „Contra Celsum" zu erkennen. Die Arbeit am Clemens ist durch das fast völlige Fehlen solcher Kontrollinstanzen erheblich erschwert.

dieses geflissentliche Verdecken der Differenzen eine erhebliche Erschwerung der Arbeit. Seine eigentliche Aufgabe wird darin bestehen müssen, Satz für Satz unter genauer Beachtung dieser Tendenz zu interpretieren und bis zur christlichen Grundhaltung des Clemens durchzustoßen. Für unsere Untersuchung hat ein gewissenhaftes Befolgen dieses methodischen Grundsatzes, auf den ich oft Hinweise besonders bei älteren Gelehrten gefunden habe[1], natürlich eine ganz besondere Bedeutung.

Diese Taktik wendet Clemens aber nur den „edlen" und wahren Philosophen gegenüber an. Nur für sie kommt der *ἔλεγχος ἀγαπητικός* in Betracht[2], gegen die Sophisten dagegen befindet sich unser Autor in heftigem Kampfe und verfolgt diese Gegner mit leidenschaftlichem Ingrimm[3]. Die Stromata sollen auch diesem Zwecke dienen, und damit verbindet sich eine weitere Tendenz, die Opposition gegen die Häretiker, insonderheit gegen die Valentinianer und Basilidianer[4]. Sie zieht sich durch das ganze Werk hindurch, und ihr verdanken wir die Erhaltung einiger lehrreicher gnostischer Fragmente. Clemens hat sich endlich auch das Ziel gesteckt, durch seine Darlegungen die Juden zu gewinnen[5], aber dieses Bestreben hat doch nur periphere Bedeutung. Wenn man diese verschiedenen Absichten unseres Autors alle gebührend berücksichtigt, so wird man nur urteilen können, daß die Stromata ein für ein breiteres Publikum verfaßtes Werk sein müssen[6].

Die gegenteilige Ansicht konnte leicht dadurch entstehen, daß Clemens selbst in dieses Werk Bruchstücke der geheimen Gnosis hineingelegt hat, aber nur *σποράδην*, damit der *ἀμύητος* nichts

---

1 Duperron, S. 58, urteilt treffend: „La pensée de saint Clément n'a pas été renfermée dans un cadre nettement déterminé; mais elle a dû refléter l'esprit multiple et changeant de la controverse". Freppel, S. 274f., macht darauf aufmerksam, daß durch die Übernahme des gegnerischen Vokabulars das Verständnis erschwert werde.

2 Strom. II 2, 2, II 113, 20ff. Das Ziel formuliert Z. 24f. ganz deutlich: *εἰς ἐπιστροφὴν τὴν ἐκείνων αὐτῶν.*

3 Strom. I 28, 4, II 18, 7 f.; VII 92, 5—7, III 65, 23ff.: Heftige Polemik gegen die Sophisten und ihre Scheinbeweise.

4 Strom. IV 2, 2, II 248, 23ff.; 3, 3, II 249, 15f.; I 15, 2, II 11, 11ff.; VII 89, 1, III 63, 19ff.

5 Strom. II 2, 1, II 113, 18ff.; IV 1, 3, II 248, 10ff.; VII 89, 1, III 63, 19ff.

6 Clemens sagt es auch ausdrücklich: *πρὸς πολλοὺς γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος ὁ πρὸ αὐτῆς τῆς παραδόσεως λεγόμενος* (Strom. I 16, 2, II 12, 6f.).

finden könne[1]. Selbst für den Eingeweihten bedarf es des *πόνος*, der *ζήτησις*; seine Aufgabe besteht gerade im Gruppieren und Ordnen des zerstreut Gesagten, er soll die bunte Wiese in einen schönen Hain umwandeln, wie es am Schluß der Stromata heißt[2]. Sie verlangen daher eine persönliche Mitarbeit und sollen nur eine Anregung zur Erforschung der Wahrheit geben[3]. Deshalb trifft Clemens nur eine Auswahl aus seinem Wissen, die er schriftlich niederlegt[4], deshalb benutzt er die literarische Form der Stromata, der sophistischen Buntschreiberei, mit ihrer scheinbaren Planlosigkeit, ihrem ständigen Abschweifen vom Wege des Themas[5], deshalb liebt er eine verhüllende Ausdrucksweise und eine versteckte Andeutung des geheimnisvollen Sinnes[6]. Das alles erschwert natürlich ein Verständnis dieses Werkes ungemein und stellt an den Interpreten ungewöhnliche Anforderungen. Muß er doch ein Gefühl für kaum wahrnehmbare Hinweise, für leise Anspielungen besitzen und zugleich Takt und Verständnis, um verstreute Aussagen in ihrer inneren Zusammengehörigkeit zu erkennen und richtig zu kombinieren. Für wie kompliziert Clemens selbst diese Mitarbeit hielt, zeigt eine gelegentliche Bemerkung zu Beginn des IV. Stroma, wo er noch

---

1 Strom. VII 110, 4, III 78, 20ff.: *τὰ ζώπυρα τῶν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως ἐγκατασπείραντες δογμάτων* — aber nur *σποράδην* —, *ὡς μὴ ῥᾳδίαν εἶναι τῷ περιτυχόντι τῶν ἀμυήτων τὴν τῶν ἁγίων παραδόσεων εὕρεσιν.*

2 Strom. VI 2, 2, II 423, 8: *μετὰ ἱδρῶτος ἡ ζήτησις γενήσεται*; VII 111, 2, III 79, 1f.

3 Strom. IV 4, 3, II 249, 26ff.

4 Strom. I 14, 3, II 11, 1f.; beachte das *ἐκλέγων ἐπιστημόνως*! Besonders wichtig ist I 15, 1, II 11, 9ff., wo Clemens drei Arten seiner Darstellung angibt: Längere Darlegung, gelegentliches Erwähnen, *λανθάνουσα εἰπεῖν.*

5 Strom. IV 4, 1, II 249, 19ff.: *ποικίλως*; 6, 2, II 250, 15f.; VI 2, 1, II 422, 24ff.: ... *μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακεκαθαρμένοις*; VII 111, 1ff., III 78, 23ff. und dazu die Parallelstellen bei Hort, S. 359.

6 Strom. I 15, 1, II 11, 9: *αἰνίξεται ἡμῖν γραφή*. u. ö. Wir werden bei unserer Besprechung des clementinischen Symbolismus hierüber mehr zu sagen haben. Die Kenner haben darauf immer wieder hingewiesen, so Schroeckh, S. 259: „Doch öfters in einem sehr verdeckten Vortrage, aus welchem die Meinung des Verfassers nur halb hervorschimmert", cf. S. 284: „Sein ganzer verworrener Vortrag". Overbeck, Anfänge, S. 462; Jülicher, Pauly-Wissowa RE² IV Sp. 13: „Die Absicht, zu verhüllen, macht ihn in den Stromata zu einem der dunkelsten"; de Faye, S. 2; A. Puech II, S. 340 u. a.

zuversichtlich mit „einem" Leser rechnet[1], gegen Ende des VII. Stroma ist er dagegen bereits etwas resignierter geworden (εἴ τινες τύχοιεν, scil. Leser)[2].

Unsere letzten Erwägungen führen uns bereits zu einer Erörterung der besonderen Schwierigkeiten, welche die Eigenart der clementinischen Gedankenführung einem genauen Verständnis in den Weg stellt. Unser Autor sagt es zu Beginn seiner Schrift selbst, daß er nicht ein kunstvoll gearbeitetes Prunkstück schaffen, sondern alles so aufzeichnen wolle, wie es ihm in den Sinn komme. Mag auch in dieser Einleitung, in der es nicht an gelehrtem Prunken mit Plato-Zitaten fehlt (λήθης φάρμακον), manches konventionell sein, das „ἀτεχνῶς" als Charakteristikum der Komposition trifft jedenfalls zu[3]. Immer wieder haben die Forscher zu allen Zeiten über die Unordnung bewegt geklagt[4], über das ständige Abreißen des gedanklichen Fadens. Selten wird ein Gedanke bis in seine letzten Konsequenzen hinein verfolgt, sondern in der Regel bald nach seinem Erscheinen durch einen anderen verdrängt, er taucht gelegentlich wieder auf, nur um erneut und unvermittelt wieder zu verschwinden[5]. Den Grund für diesen Wechsel kann man nicht immer feststellen. Zuweilen wird dieser durch Ideenassoziationen verursacht[6].

---

1 Strom. IV 4, 2, II 249, 26.

2 Strom. VII 111, 3, III 79, 7.

3 Strom. I 11, 1, II 8, 16ff.: *οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη*, Z. 18: *ἀτεχνῶς*.

4 So z. B. Preische, S. 32: Si eius suspensa et obscura verba, illa cogitata saepius sine ordine confusa. Die französischen Forscher haben hierfür ein feines Empfinden besessen; cf. Freppel, S. 261, es fehle l'ordre et la clarté d'une exposition systématique. Er vergleicht wegen ihres fragmentarischen Charakters die Stromata mit Pascals Pensées (S. 262). So wenig brauchbar Freppels Beitrag für die Clemens-Forschung auch sein mag, so enthält sein Buch doch eine Fülle treffender Bemerkungen und feinsinniger Beobachtungen auf dem Gebiete der Komposition und des Stiles. Ich habe die Werke dieses gelehrten Bischofs immer gern und nie ohne ästhetischen Genuß gelesen. De Faye, S. 2: Des longueurs et des digressions . . . obscurcissent sa pensée. A. Puech II, S. 349, 350, 356: désordre perpétuel; Bardenhewer II, S. 61.

5 Das hat Mondésert in seiner Studie über den clementinischen Symbolismus sehr fein beobachtet (S. 179): Le développement d'une idée ne se fait jamais . . . sans intrication d'autres idées . . . Ich habe im Text eine kurze Zusammenfassung seiner wichtigsten Feststellungen gegeben.

6 A. Puech II, S. 340 und besonders W. Den Boer, S. 1—14, der hierfür viele Beispiele bringt.

Zuweilen liegt es auch an der eigentümlichen Denkbewegung des Clemens, die an Hand von Bibelstellen fortschreitet und bei deren Kombination einen Gedanken entwickelt[1]. Damit hängt eng das Fehlen eigentlicher Begründungen zusammen, das systematische Ableiten und Entwickeln einer Vorstellung aus einer anderen, die umfassender ist[2]. Aus dem Bemühen, besonders wichtige Ansichten zu verbergen und nur leicht anzudeuten, ergibt sich ein weiteres Charakteristikum, die Fortführung eines Gedankens lediglich als einer logischen Möglichkeit, die anscheinend gleichberechtigt neben anderen hypothetischen Äußerungen steht und die nur ein geübtes Auge nicht ohne Mühe als die eigentliche Meinung des Clemens erkennt[3]. Als größte Schwierigkeit für die Auslegung wird jeder Interpret das Fehlen einer festen Terminologie bei Clemens empfinden. Das hat schon le Clerc lebhaft beklagt[4], und neuere Forscher haben sich ihm hierin angeschlossen[5]. Gewiß darf man diesen Mangel unserem Autor angesichts des unfertigen theologischen Zustandes um

---

1 Munck, S. 79, macht darauf aufmerksam: „Klemens' Methode: in Bibelstellen zu denken".

2 Kattenbusch, S. 106, A. 7: „Von einer Begründung, einer Herleitung des einzelnen, einer Zusammenfassung des vielen . . . ist kaum je die Rede." Diese Anmerkung g hört mit zum Besten, was über die Eigenart des Clemens geschrieben ist, denn sie dringt ungewöhnlich tief ein und ist somit nur ein neuer Beweis für die seltene und allseitig gerühmte Einfühlungskraft des Verfassers. Wie richtig ist die Bemerkung: „Er zieht alle Parallelen, ohne eine einzige streng zu fassen", und wie berechtigt die methodische Mahnung: „Wer ihn richtig schildern will, darf keinen einzigen Gesichtspunkt über ein bestimmtes Maß hinaus verfolgen"!

Das Fehlen jeder systematischen Ader bei Clemens ist natürlich oft beachtet worden, cf. R. Seeberg, DG I³, S. 489 — er meint sogar, daß Clemens nur „ein geistreicher Dilettant" gewesen sei! Einar Molland, Gospel, S. 10: a decidedly non-scholastic thinker. Daher beklagt Preische, S. 32, nicht zu Unrecht illam parvam explicandi artem.

3 Das hat Einar Molland, Greek Philosophy, S. 66, feinsinnig im Anschluß an Strom. I 94 ausgeführt.

4 Le Clerc, S. 227, spricht allgemein von den Kirchenvätern, deren Verständnis gerade durch das Fehlen einer festen Terminologie erschwert werde, „parce qu'ils ne se sont point souciez de les (scil. termes) définir et de faire une énumeration exacte des idées qu'ils y attachoient".

5 So z. B. Winter, S. 8; de Faye, S. 203: „L'absence de précision dans les principaux termes qu'il emploie . . . La langue théologique de Clément est encore a l'état fluide"; Rüther, Erbsünde, S. 3; Einar Molland, Gospel, S. 6: „He not infrequently employs the technical terms of the

das Jahr 200 nicht zur Last legen, aber man bedauert gleichwohl die ungemeine Erschwerung der Arbeit, die dadurch verursacht wird. Ja, jene steigert sich noch, weil Clemens als bewußter Eklektiker aus allen philosophischen Systemen eine Auswahl trifft und daher die gleichen Termini in verschiedenen Bedeutungen verwendet, was zu manchen Unklarheiten im einzelnen führen muß[1].

Jedem aufmerksamen Leser der Stromata müssen sich diese mannigfachen Schwierigkeiten, die sich aus der clementinischen Gedankenführung ergeben, ganz von selbst aufdrängen, es überrascht daher nicht, daß sie von Forschern verschiedenster Richtungen und Einstellungen übereinstimmend beobachtet sind. Angesichts dieses Tatbestandes drängt sich unwillkürlich die Frage auf, ob den Stromata überhaupt ein einheitlicher Plan zugrunde liege, dessen Herausschälung Aufgabe einer sorgsamen Auslegung sein müßte. Clemens selbst verspricht zwar zu Beginn seines großen Werkes eine *κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν*[2], aber der Eindruck einer ersten Lektüre ist ein genau gegenteiliger, und es ist daher verständlich, daß viele Kenner das Urteil von W. Christ unterschrieben haben: „Die ganze Anlage ist planlos und verworren“[3]. Es ist ein Verdienst des jungen dänischen Gelehrten Munck, in mühsamer Exegese und Analyse den Nachweis erbracht zu haben, daß Clemens

---

Church in a non-technical sense“, Molland weist ferner darauf hin, daß Clemens gelegentlich eine Definition anführe, die aber nur für einen einzelnen, bestimmten Fall gelte und später ganz vergessen werde (S. 10).

1 Scherer, S. 6. Man hat dem Clemens dieses häufige Anführen eines reichen Bildungsstoffes zuweilen recht übelgenommen. Hofstede de Groot, S. 10, urteilt scharf: nihil magis agit quam ut eruditionem ostentet, ähnlich auch Kattenbusch, S. 106, A. 7: „Oft ringt er mit dem Stoffe, vielfach spielt er nur mit ihm“. Um Clemens gerecht zu beurteilen, muß man immer seine Tendenz im Auge behalten, durch Anpassung an griechische Denkweise die Philosophen für das Christentum zu gewinnen. Er mag dabei in seinem Eifer gelegentlich zu weit gegangen sein, aber an seinem Ernste sollte man nicht zweifeln. Der Vorwurf der Eitelkeit ist m. E. unberechtigt.

2 Strom. I 14, 2, II 10, 26.

3 W. Christ, S. 467; cf. Bardenhewer II, S. 61: „Planlosigkeit des Autors“; A. Puech II, S. 349; Bousset, Schulbetrieb, S. 236: „wie oberflächlich Clemens seine Stromata komponiert hat“. Selbst Munck urteilt gelegentlich: „Jeder Stromateis-Leser wird sicher Augenblicke haben, wo er das Suchen nach einem Sinn der Stromateis aufgibt“ (S. 44).

sein zu Beginn von Stroma II angekündigtes Programm im großen und ganzen durchgeführt hat. Sein Gesamturteil verdient meines Erachtens Zustimmung: „(Es) scheint Plan und Ausführung viel genauer übereinzustimmen, als man nach dem gewöhnlichen Urteil über Clemens erwarten sollte“[1]. Was Munck über die Komposition der Stromata herausgearbeitet hat, hat K. Prümm in einer Einzelauslegung bestimmter Abschnitte von Strom. II bestätigt[2]. Sein Ergebnis[3] deckt sich genau mit meinen eigenen Beobachtungen, und ich möchte mit seinen Worten die Hauptaufgabe des Clemens-Interpreten aussprechen, „den manchmal anscheinend verschütteten Spuren seines Grundthemas“ nachzugehen[4]. Die scheinbare Unordnung, die die Literaturgattung der Stromata übrigens nahelegt, wird also vornehmlich beabsichtigt gewesen sein, um bestimmte Kreise von der Lektüre abzuschrecken[5], sie wird dagegen nur zu einem

---

1 Munck, S. 75; cf. die interessanten Ausführungen auf S. 71, „daß Klemens' Pläne von dem II. Strom. und bis zum Ende wenig Veränderung erfahren“; S. 75, A. 3; S. 97 u. ö. Von dieser Erkenntnis aus widerlegt Munck die Hypothesen von de Faye und Bousset. Das Urteil de Fayes ist in dieser Frage merkwürdig schwankend. Auf S. 99 lesen wir: „Il y a un plan ou plus exactement un enchaînement des matières dans les Stromates“, wenige Seiten später heißt es aber: „C'est un livre, mais mal conçu, écrit presque à l'aventure et sans plan dressé au préalable“ (S. 117, A. 1). Solche Widersprüche sind im Schrifttum de Fayes keine Seltenheit.

2 K. Prümm: Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien (Scholastik 12, 1937, S. 17—57).

3 Ebda., S. 55: „Die Unverbundenheit der Überlegungen . . . ist oft nur scheinbar.“

4 Ebda., S. 55. Im folgenden weist Prümm feinsinnig auf das Streben des Clemens „nach Ganzheitserfassung und Zusammenschau“ hin, was von der Seite des Gedanklichen aus die mehr literarkritischen Beobachtungen Muncks ergänzt und bestätigt. Ähnlich schon Knittel, S. 183, A. 1.

5 So urteilen Munck, S. 75, A. 3, 79: „Das Werk ist also bewußt von der Hand des Verfassers unfertig“; Molland, Gospel, S. 7, 9: „A studied disorder“. Overbeck hatte diese Ansicht bereits zwei Generationen früher vertreten: „Diese Formlosigkeit ist beabsichtigt“ (Anfänge, S. 465). Genau das Gegenteil behauptet Bardenhewer. Er führt den „Mangel an geordnetem Gedankengang“ auf die „Planlosigkeit des Autors“ zurück (II, S. 61). Vielleicht wird man überhaupt nicht so streng scheiden dürfen. Die beabsichtigte Formlosigkeit braucht ein gewisses literarisches Ungeschick nicht auszuschließen. Manche Forscher meinen auch, daß Clemens die Stromata nicht mehr überarbeitet habe, weil er vom Tod überrascht worden sei.

kleinen Teile auf literarisches Ungeschick zurückgeführt werden dürfen, da Clemens im Protrepticus den Nachweis seines kompositorischen Geschickes erbracht hat.

Sie bildet also ein Glied in der Kette dessen, was man den Symbolismus des Clemens genannt hat, der eine weitere Schwierigkeit für die Deutung in sich birgt. Der Autor proklamiert es selbst als seinen Grundsatz für die Komposition der Stromata, *κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως . . . σπέρματα*[1], und er hält dieses Verfahren für notwendig, um dem Spott tadelsüchtiger Hellenen zu entgehen[2]. Es handelt sich dabei aber nicht allein um eine taktische Maßnahme, die Klugheitsrücksichten gebieten, sondern diese ganze Einstellung hängt mit einer bestimmten religiösen Grundeinsicht eng zusammen. Darauf hat Freppel zuerst hingewiesen[3], zusammenhängend behandelt und untersucht ist diese Frage aber erst in neuerer Zeit[4]. Claude Mondésert hat vor einigen Jahren einen sehr interessanten Aufsatz veröffentlicht, in dem er zunächst darauf aufmerksam macht, daß das *συμβολικὸν εἶδος*, das für die Alexandriner eine so grundlegende Bedeutung gehabt hat, ganz weit gefaßt werden müsse. Es sei nämlich, une conception du monde particulière, celle qui attribue ou reconnait aux choses visibles un sens spirituel, la signification des choses invisibles[5]. Der Eigenart des Menschen entsprechend kann nur auf diesem Wege ein Gespräch zwischen ihm und Gott zustande kommen[6]. Aus diesem großen Ganzen ist die allegorische Exegese nur ein besonders wichtiger Ausschnitt. Clemens selbst hat im V. Stroma Notwendigkeit und

1 Strom. I 20, 4, II 14, 9f.; 55, 1, II 35, 16: *ἐπικρυπτέον*; 56, 3, II 36, 5 u. ö.

2 Strom. I 21, 2, II 14, 13ff.

3 Freppel, S. 353: „Le symbolisme . . . est de l'essence d'une religion, parce que tout rit, toute cérémonie est nécessairement une image qui élève l'esprit vers les réalités d'un ordre supérieur." Damit sind die wichtigsten Eigentümlichkeiten des Symbolismus bereits richtig erfaßt.

4 Claude Mondésert: Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie (RSR 26, Paris 1936, S. 158—180). Dagegen bedeutet die Monographie von W. Den Boer keine wesentliche Förderung unserer Erkenntnisse, da sie sich weithin nur mit dem Aufzählen der einzelnen Allegorien begnügt (S. 73—123).

5 S. 158.

6 S. 158: „Une théorie du langage religieux en général"; cf. auch Clément d'Alexandrie, S. 89.

Berechtigung des Symbolismus eingehend zu beweisen gesucht[1], und man muß es ihm zugestehen, daß er als erster in der christlichen Literatur hierüber eine förmliche Theorie aufgestellt hat[2], die von Origenes weiter ausgebaut worden ist.

Nach Strom. V 60f., II 366, 18ff. unterscheidet Clemens zwei Arten von *μυστήρια*, von denen die einen die Grundlehren des christlichen Glaubens enthalten — sie sind daher allen zugänglich —, die anderen dagegen die gnostische Geheimlehre, die vor dem großen Publikum sorgfältig zu verbergen ist. Kann doch Pneumatisches auch nur vom Pneumatiker richtig erfaßt werden. Gott hat es daher so eingerichtet, daß die Wahrheit nur in der Verhüllung dargeboten wird, *τῆς ἐπικρύψεως τὸν τρόπον, θεῖον ὄντα ὡς ἀληθῶς καὶ ἀναγκαιότατον ἡμῖν*[3]; das ist möglich, weil jedes Ding Träger des Göttlichen sein kann. So gilt der Grund-

1 Clemens zeigt in eingehenden Darlegungen, daß der Symbolismus auch im täglichen Leben eine große Rolle spiele, er beachtet die Zusammenhänge zwischen Symbolismus und ägyptischer Sprache usw.

Als Termini verwendet er abwechselnd *τὸ συμβολικὸν εἶδος*, *αἴνιγμα* (Stellensammlungen bei Stählin IV, S. 364 l. sub 2; 210, und Mondésert, S. 159, A. 2) und *μυστήριον* (Mondésert, S. 161, A. 7 definiert „secret religieux caché sous un symbole“). Von ihnen ist der letztere Ausdruck besonders lehrreich. H. G. Marsh hat ihm eine eigene Untersuchung gewidmet (The use of *ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ* in the writings of Clement of Alexandria with special reference to his sacramental doctrine, JThSt 37, Oxford 1936, S. 64—80), und K. Prümm hat darüber ein gutes Referat geschrieben, das manches klärt und verdeutlicht („Mysterion“ von Paulus bis Origenes. Ein Bericht und ein Beitrag, ZkTh 61, 1937, S. 391—425, bes. S. 398—405). Unter Hinweis auf Strom. V 60f. führt Marsh zunächst aus, daß es zwei Arten von Mysterien gebe, the one reserved, the other revealed (S. 66), dann würde das Wort auf den Inhalt der christlichen Lehre angewandt sein. Es findet sich aber ebenso, um zu bezeichnen the form, in which it (scil. die Wahrheit) is concealed (S. 66), also die geheimnisvolle Hülle, wofür Clemens auch *παραβολή*, *σύμβολον* sagt. Im gleichen Sinne wird *μυστικός* verwandt (S. 72), ein Wort, das sich vor Clemens sehr selten in der christlichen Literatur fand (S. 71, A. 2). Eine Verbindung von *μυστήριον* und Sakrament lehnt Marsh nach eingehender Untersuchung ab (S. 80: is very little evidence of that connexion, obwohl es nicht ganz an Ansätzen dazu fehle), und Prümm stimmt ihm zu (S. 404, 424, gegen O. Casel). Clemens greift den Sprachgebrauch Justins auf und bildet ihn weiter. Ich habe deshalb über diese Untersuchungen, denen ich zustimme, eingehender berichtet, weil deren Ergebnisse auch für unsere eigene Arbeit nicht ohne Bedeutung sind.

2 Cf. Mondésert, S. 159, 177.

3 Strom. V 19, 3, II 338, 27ff.; V 56, 3, II 364, 8ff.

satz: *τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων ἀπεκρύψαντο, τὴν δὲ ἀλήθειαν αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορίαις τε αὖ καὶ μεταφοραῖς . . . παραδεδώκασιν*[1]. Die Heilige Schrift ist als das Buch der Offenbarung zugleich das beste Beispiel für diesen Symbolismus. Sie spricht daher nur andeutend und in Rätselform[2], sie bedient sich absichtlich der Mehrdeutigkeit als eines Schutzmittels, um Unerfahrene auf die falsche Fährte zu locken[3]. Die Deutung des Schriftwortes ist daher eine besondere Kunst, aber nur der wird die allegorische Exegese mit Erfolg handhaben können, der bereits zu den Bewährten zählt und das durch seine ganze Lebensführung und durch den Besitz der Gnosis unter Beweis gestellt hat. Ihn fördert die verhüllende Redeweise der Heiligen Schrift, denn sie läßt ihm die Wahrheit nur ehrwürdiger erscheinen und spornt ihn um so mehr zum Suchen an[4]. Er ist auch der geborene Lehrer und Führer für die anderen, denen er je nach dem Grade der Würdigkeit die Geheimnisse enträtselt[5]. Wie man schon aus dieser Skizze erkennt, handelt es sich bei der clementinischen Konzeption des Symbolismus nicht um einen flüchtigen Einfall, sondern um eine Anschauung, der ein bestimmtes Weltbild zugrunde liegt und die in ihrer Ausprägung im einzelnen eng mit der besonderen Formung des Vollkommenheitsideals zusammenhängt und nur von hier aus zu deuten ist. Es soll im Vorbeigehen darauf hingewiesen werden, wie wichtig diese Theorie für die Folgezeit geworden ist; sie hat nicht allein eine fast konstitutive Bedeutung für die Alexandriner erlangt, sie ist überhaupt grundlegend für die Mystik geworden. In den

---

1 Strom. V 21, 4, II 340, 6ff.

2 Strom. V 32, 1, II 346, 28f.: *σχεδὸν . . . ἡ πᾶσα . . . γραφή . . .*; VI 125, 1f., II 494, 32ff. u. ö.

3 Strom. VI 127, 4, II 496, 17ff.

4 Strom. V 56, 5, II 364, 15ff.; V 24, 2, II 341, 2ff.: *ὅπως εἰς τὴν τῶν αἰνιγμάτων ἔννοιαν ἡ ζήτησις παρεισδύουσα ἐπὶ τὴν εὕρεσιν τῆς ἀληθείας ἀναδράμῃ*, cf. VI 126, 1, II 495, 18ff.; V 56, 2, II 364, 6ff. gibt eine lehrreiche Zusammenfassung der einzelnen Vorteile, welche die verhüllende Schreibweise bietet.

5 Strom. V 56, 4, II 364, 11ff. weist besonders eindringlich auf die Notwendigkeit des Lehrers hin, der Mißverständnisse ausschließt und zum Erforschen der Wahrheit anspornt; cf. V 64, 4, II 369, 11ff. Eine seiner besonderen Pflichten ist darin zu sehen, daß er die göttlichen Geheimnisse nicht vorschnell entschleiert, da dieses nur zu einer Schädigung seiner Schüler ausschlagen würde (Strom. V 54, 3, II 363, 5ff.; VI 126, 1, II 495, 20ff.).

areopagitischen Schriften großzügig ausgebaut, hat sie ihren Siegeszug in den kommenden Jahrhunderten angetreten, und wir bemerken ihre letzten Ausläufer ebenso im deutschen Idealismus wie im Schrifttum des ukrainischen Mystikers Skovoroda (gest. 1794)[1]. Es wird von besonderem Reiz sein, die Anfänge des historisch so bedeutsamen Symbolismus bei Clemens zu studieren, wozu uns der Fortgang unserer Untersuchung des öfteren Gelegenheit gibt. Für den Augenblick kommt es uns aber nur darauf an, im Symbolismus eine neue Schwierigkeit für die Interpretation clementinischer Schriften zu erkennen.

Ein weiteres Hindernis für ein rechtes Verständnis liegt in dem eigentümlich komplizierten Stil des Autors. Der Satzbau ist schwierig und oft nicht auf den ersten Blick zu übersehen, die Wahl der Worte und deren Stellung absichtlich gesucht, der Sinn oft dunkel und zuweilen gar nicht oder nur mit Mühe zu enträtseln. Dazu kommen die ständigen Anspielungen auf bekannte Werke der Literatur, wobei besonders häufig die platonischen Dialoge benutzt werden. Das hat zur Folge, daß andere Stilelemente eindringen und sich mit den clementinischen verbinden. Man übersehe endlich nicht, daß die einzelnen Werke des Clemens einen verschiedenen Stil haben und daß sogar in einem Werke, wie z. B. dem Protrepticus, dieser Wechsel herrscht! Man braucht nur dessen Anfangskapitel mit den Schlußabschnitten zu vergleichen, um davon den rechten Eindruck zu erhalten. Wie trocken ist der Stil im großen chrono-

---

1 Über Skovoroda hat Tschizewskij vor einigen Jahren (Warschau 1934) in ukrainischer Sprache eine umfangreiche Monographie veröffentlicht, in der er eindringlich auf die Rolle hinweist, die der Symbolismus bei diesem Mystiker gespielt hat, und wo er zugleich den Quellen dieser Anschauungsweise nachgeht (S. 27ff., 50ff.). Eine deutsche Ausgabe dieses interessanten Buches ist schon lange vorbereitet; hoffentlich wird ihr Erscheinen durch die Zeitereignisse nicht allzusehr verzögert.

Die Anschauungen Skovorodas über die Bibel und ihre Deutung hat Tschizewskij im dritten Teile seiner „Skovoroda-Studien" zusammengestellt, wo sie einem deutschen Leser bequem zugänglich sind: „Skovorodas Bibelinterpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition" (Zeitschrift für slavische Philologie XII, Leipzig 1935, S. 53—78, bes. S. 54ff., 59—65 [mit z. T. überraschenden Anklängen an Clemens]). Auf Clemens macht Tschizewskij beim Aufdecken der Tradition, innerhalb deren Skovoroda steht, ausdrücklich aufmerksam (S. 66f.).

logischen Kapitel des I. Stroma, wie gewunden und spitz in den Darlegungen über Glauben und Wissen im II. Stroma, wie schwungvoll in den Partien über den Märtyrer (IV. Stroma) und über den vollkommenen Gnostiker (VII. Stroma)! Aufs Ganze gesehen drängt sich dem Leser der Eindruck des Manierismus auf, und gerade neuere Untersuchungen haben uns die Augen über die wahre Heimat des clementinischen Stiles geöffnet. Es ist die Welt des Attizismus, die sich vor unseren Blicken auftut[1]. Mag unser Autor auch versichern, daß es ihm nur auf den Gedanken ankomme, daß die schöne Form ihn da-

1 E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, S. 549, hat es zuerst beachtet: „Der Anfang des clementinischen Protrepticus gehört mit seinen zerhackten, rhythmisch fallenden, figurengeschmückten Sätzen zu dem Raffiniertesten, was es aus der sophistischen Prosa gibt." Munck, S. 36, meint, daß der Stil der Schlußkapitel „der sophistischen Predigt" entstamme. Das glaube ich freilich nicht, ich vermute vielmehr im Hintergrunde die kirchliche Liturgie (ähnlich auch v. d. Goltz, Gebet, S. 138: „kann dem kirchlichen Gebrauch entnommen sein").

Zu erwähnen wäre ferner die wichtige Untersuchung von J. Scham: Der Optativgebrauch des Klemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der altchristlichen Literatur, 1913. Scham kommt in seiner gründlichen Arbeit zu dem Resultat, daß Clemens auf eine Stufe gehöre „mit jenen sophistischen Erneuerern der griechischen Kunstprosa" (S. 173), dieser „reinen Buch- und Gelehrtensprache" (S. 162). In seiner Schrift über den Gebrauch der Präpositionen bei Clemens erzielt H. Moßbacher das gleiche Ergebnis: „Clemens ist durch und durch Attizist" (Präpositionen und Präpositionsadverbien unter besonderer Berücksichtigung der Infinitivkonstruktionen bei Klemens von Alexandrien, ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus, Diss. phil., Erlangen 1931, S. 3). Besonders wichtig ist die aufschlußreiche Abhandlung von Elov Tengblad, Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien, Diss. phil., Lund 1932, cf. besonders die lehrreichen Ausführungen über die Variatio sermonis, „ein bewußtes und mit erstaunender Sicherheit und Geschicklichkeit durchgeführtes Stilprinzip, das damals Mode war" (S. 21, cf. die Beispiele auf S. 6f., wo man sieht, wie „Volkssprachliches und Literatursprachliches, Poetisches und Prosaisches" vereint und gemischt wird). Bedeutsam auch Tengblads zusammenfassendes Urteil: „An der Schönheit der Sprache, an der darstellenden Kraft der Rede hatte er eine echt griechische Freude" (S. 21).

In diesem Zusammenhange mag die Dissertation von J. M. Tsermoulas erwähnt werden: „Die Bildersprache des Klemens von Alexandrien", Diss. phil. Würzburg, Kairo 1934. Sie gibt zwar nur eine trockene Aufzählung der von Clemens verwandten Bilder, zeigt aber immerhin, wie reich die clementinische Sprache an Bildern war.

gegen nicht interessiere[1], so zeigt doch eine genaue Prüfung, daß eher das Gegenteil richtig ist. Von dieser Erkenntnis aus, die man freilich nur an Hand der mustergültigen Edition O. Stählins gewinnen konnte, wären frühere, meist ungerechte Urteile zu revidieren[2]. Richtig bleibt aber der Eindruck, den die Forscher aller Zeiten gewonnen haben, daß der Stil des Clemens das Verständnis der Gedanken erschwere[3] — erschwere vielleicht gerade wegen seiner absichtlichen Künstlichkeit, seiner schwerfälligen Diktion, seiner überladenen Sätze, seiner dauernden Anspielungen.

Ein Weiteres ist vor Beginn unserer Untersuchungen zu bedenken. Es ist allgemein bekannt, daß Clemens in seine Stromata fremden Stoff hineinverarbeitet hat. Namentlich von philologischer Seite aus hat man immer wieder versucht, ihn scharf zu umgrenzen und möglichst die Quellen selbst noch zu bestimmen[4]. Mag diesen Bemühungen auch nicht immer voller Erfolg beschieden gewesen sein, so haben sie uns doch den Blick für die Gelehrsamkeit und die Arbeitsweise des Clemens in manchen Punkten erschlossen. Die von den Forschern abgesteckten Partien tragen aber so deutlich den Charakter eines Fremdkörpers an sich und sind für unsere Zwecke so unergiebig, daß diese Studien hier unberücksichtigt bleiben dürfen.

Das Problem der Quellenscheidungen greift aber noch weiter und gewinnt jetzt für uns an Bedeutung. Collomp hat es in dieser Form zum ersten Male aufgeworfen und in einer glänzenden Abhandlung nachzuweisen versucht, daß in den Exzerpten und Eklogen sich bestimmte Anschauungen finden,

---

1 Strom. I 48, 1, II 31, 17f.: *εὐγλωττίαν δὲ μή ποτε ζηλοῦντα*; cf. § 48, 4, II 31, 29ff.

2 Zum Beispiel de Tillemont III, S. 187, 188: Cette obscurité et cette barbarie de son style; de Faye, S. 2: Son style est en général lourd et diffus; A. Puech II, S. 335: d'écrire avec négligence.

3 Gute Beobachtungen über den clementinischen Stil finden sich häufig bei französischen Autoren, z. B. de Pressensé II 1, S. 317f.; Freppel, S. 270: C'est le langage de la poésie transporté dans la prose. Tollinton I, S. 6: A certain verbose artificiality characterises his written books; cf. I, S. 206.

Auf den Mangel an Klarheit weisen z. B. hin le Clerc, S. 219; Redepenning I, S. 83; Rüther, Erbsünde, S. 3. Gewundert habe ich mich über das Urteil Cayrés: Son style est coulant et facile (S. 171).

4 J. Gabrielsson: Über die Quellen des Klemens Alexandrinus I, Upsala 1906, S. 1ff., gibt einen Überblick über die Literatur, cf. auch Bardenhewer II, S. 71f.

die zu den clementinischen in deutlichem Widerspruche stehen und auf eine Quelle hinweisen, die er auch in den Pseudo-Clementinen gefunden zu haben glaubt. Den Spuren jener Quelle begegnet er nun überall in den Stromata, und zwar gerade in den letzten Büchern, in denen er wichtige Abschnitte als nichtclementinisch ausscheidet. Die Beweisführung hat mich nicht überzeugt, und ich glaube, eine Reihe von Gegenargumenten anführen zu können, die diese geistvolle These erschüttern[1].

---

1 P. Collomp, Une source de Clément d'Alexandrie et des homélies Pseudo-Clémentines (Revue de philologie 37, Paris 1913, S. 19—46). Verfasser geht von Exc. 10—16 aus, wo sich ein Materialismus in der Geisterwelt finde (Gott habe ein *σχῆμα*, *σῶμα*, eine *μορφή*). Casey hält es nicht für ausgeschlossen, daß Clemens gelegentlich mit solchen stoischen Gedanken sympathisiert habe (Excerpta, S. 15). Man braucht jedoch dieses halbe Zugeständnis nicht zu machen, aus Exc. 10 ergibt sich nur die Vorstellung einer immer feineren Leiblichkeit, je höher wir in der Hierarchie der himmlischen Wesen emporsteigen. In § 10, 3 wird die *οὐσία* des Sohnes als ganz erhaben geschildert, also muß es die Gottes in noch höherem Grade sein. Das „Sehen" ist allein mit dem geistigen Auge möglich (10, 6: *νοερῷ*, cf. 10, 3: *νοερός*). Von einem „Materialismus" darf man dann aber nicht sprechen; wir begegnen den gleichen Anschauungen auch bei dem Spiritualisten Origenes. — Die Zugehörigkeit von § 27 zur Quelle ist nicht bewiesen, denn der Ausdruck „Gott-schauen" ist recht häufig und zudem gut biblisch. Die Abweichungen, die andere Klangfarbe dieses Abschnittes, verglichen mit den §§ 10—16, bleiben unberücksichtigt (gegen Collomp, S. 24). Die sieben Protoktisten und ihre *λειτουργία* könnten ebensogut auf Tobias 12, 15 zurückgehen, warum ausgerechnet auf eine bestimmte Quelle (gegen Collomp, S. 22f.)? Sie finden sich auch sonst in der altchristlichen Literatur erwähnt (cf. Hirte des Hermas: Visio III 2, 5. 4, 1. Sim. V 5, 3, IX 3, 1. 12, 8).

Collomp legt großes Gewicht auf die Tatsache, daß der Gedanke der *προκοπή* der Geisterwesen und der Gläubigen der Quelle angehöre (S. 23, 25 u. ö.), desgleichen die Vorstellung, daß die Engel die Menschen unterweisen. Casey, Excerpta, S. 30—33, führt mit Recht diesen ganzen stufenförmigen Aufstieg auf Clemens selbst zurück. Er ist den Alexandrinern überhaupt eigentümlich und hängt mit deren Weltbild eng zusammen. Man darf hier nicht künstlich einengen wollen.

Nie hat sich Collomp um den Nachweis bemüht, ob nicht das Vokabular der angeblichen Quelle mit clementinischen Anschauungen eng zusammenhänge. Ausdrücke wie *θεωρία*, *ἀνάπαυσις*, *ἰσάγγελος* sind für unseren Autor sehr charakteristisch, und die Übereinstimmung mit Origenes zeigt, daß wir es mit einer bestimmt geprägten alexandrinischen Frömmigkeit überhaupt zu tun haben. Die Versuche Collomps, das Vorhandensein der Quelle auch in den Stromata nachzuweisen, sind noch weniger geglückt, was eine kritische Prüfung der Seiten 30—33 zur Genüge beweist. So soll das *ἀναλόγους* in Strom. IV 36, 3. 37, 1 an Exc. 10

Was Collomp noch mit Maß vorgetragen hat, hat Bousset in kühnen Kombinationen und oft leider ohne methodische Strenge weiter ausgebaut, bis er vor unsere erstaunten Blicke eine Pantaenus-Quelle zaubern konnte[1]. Er fand damit anfangs sogar bei ernsthaften Forschern Anklang[2], aber Muncks scharfsinnige und allen Einzelheiten nachspürende Kritik hat dieser Hypothese wohl endgültig das Lebenslicht ausgeblasen[3]. Der junge

---

erinnern (S. 32), aber hier bedeutet es „entsprechend ihrer himmlischen Stellung", dort dagegen „entsprechend ihrer Verdienste". Warum muß die Wendung: *πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον . . . ἐξομοίωσις* (Strom. II 134, 2), die doch gut stoisch ist, an Exc. 27 *λόγος γενόμενος* anklingen (gegen Collomp, S. 33)? Warum hat man in *ἀσχημάτιστον* (Strom. I 163, 6) einen Hinweis auf Exc. 10, 1 zu sehen? War es nicht ein bei den Philosophen beliebter Terminus? Man könnte noch fortfahren, kleinere Unstimmigkeiten zu erwähnen, aber das Ausgeführte mag genügen, um zu zeigen, auf wie schwachen Füßen dieser Beweis ruht. Collomp hat es selbst gefühlt, indem er die Schwierigkeit einer sauberen Quellenscheidung schon in den Exc. hervorhebt, ganz zu schweigen von den Strom.: Allusion plus ou moins reconnaissable . . . un mot emprunté au vocabulaire de la source (S. 29).

1 W. Bousset: Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915, S. 155—271.

2 So z. B. bei J. Lebreton, désaccord, RHE 1923, S. 493, A. 1: In gewissen Abschnitten der Exc. und Ecl. sei zu finden „la pensée d'un maître de Clément", S. 494, 496: Im Anschluß an Bousset werden zwei Teile im Schaffen des Clemens unterschieden (cf. auch J. Lebretons Aufsatz: La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie, RSR 18, Paris 1928, S. 477f., 487). In der zuletzt erwähnten Abhandlung folgt Lebreton auch Boussets Hypothese einer Pantaenus-Quelle (S. 459), teilt dessen Ansicht über die Entwicklung des Clemens (S. 460) und geht auch sonst in dessen Bahnen (S. 479, 481).

3 J. Munck, Untersuchungen über Klemens von Alexandria, 1933, S. 127—204. Munck ist mit unermüdlicher Gründlichkeit, großem Scharfsinn und soliden methodischen Grundsätzen der Hypothese Boussets bis in kleinstes Detail nachgegangen und hat sie schlagend widerlegt. Auf Einzelheiten braucht hier nicht eingegangen zu werden, ich will nur einen Satz anführen, der eine vernichtende Kritik von Boussets Arbeitsweise darstellt: „Daß es methodisch unrichtig ist, auf den unsicheren und rätselhaften Auszügen in Exc. und Ecl. eine Hypothese aufzubauen" und von ihr aus auch die Strom. zu beleuchten (S. 169). Wenn ich in meinem Philo-Buche darauf hingewiesen habe, daß Bousset von Philo stets „einen logischen Gedankenfortschritt" verlange und, wo dieser gestört sei, sofort an Fremdkörper und besondere Quellen denke (S. 3, A. 1 — auf S. 4, 1. Abschnitt), so macht Munck an der Clemens-Darstellung Boussets die gleiche Beobachtung: „Es ist überhaupt ein Fehler Boussets, in den Stromateis Ordnung und Reihenfolge in der Behandlung der

dänische Forscher erzielte mit seinen Darlegungen überall Zu-

---

Themen vorauszusetzen. Wenn dann irgend etwas von dieser Ordnung abweicht, kann nur die Schere der Quellenkritik das, was Schere und Kleister seinerzeit zusammenbrachten, wieder auseinanderbringen" (S. 143, cf. S. 165).

Ich habe mir, als ich Boussets „Schulbetrieb" für mein Philo-Buch durcharbeitete, auch über die Clemens-Abschnitte ausführliche Exzerpte angefertigt und eine eingehende Widerlegung verfaßt. Es gewährte mir ein Gefühl der Beruhigung, hierbei fast überall mit Muncks sorgsamen Darlegungen übereinzustimmen. Gelegentlich deute ich eine Stelle anders oder habe eine Beobachtung angestellt, die ich bei Munck nicht gefunden habe — vorausgesetzt, daß sie mir nicht entgangen ist, was bei dessen komplizierter Schreibweise immerhin möglich sein kann. Auf dieses Abweichende darf im Interesse der Sache vielleicht noch kurz aufmerksam gemacht werden, für das Übereinstimmende hat der dänische Gelehrte die Priorität in der Veröffentlichung auf seiner Seite, weshalb ich es übergehe.

Bousset rechnet bei seinem Bestreben, den Bereich der Quelle zu erweitern, auch Exc. 17 zu ihr, obwohl 17, 1—2 einer valentinianischen Quelle angehören. Das beweise nur das freundliche Verhalten der Pantaenus-Quelle zur Gnosis (S. 158, cf. A. 2). Auf S. 159 lesen wir, daß auch Exc. 6—8 einen Bestandteil der gleichen Quelle bilden, aber § 6—7 sind valentinianisch und werden vom Autor zurückgewiesen. Man kann dies schwerlich ein „freundliches Verhalten" zur Gnosis nennen.

In Strom. I 14, 3, II 10, 29f.: *ἔστιν δὲ καὶ ἃ ἀνυποσημείωτα μεμενηκότα τῷ χρόνῳ νῦν ἀπέδρα* sieht Bousset einen zwingenden Beweis für das Vorhandensein von Schulaufzeichnungen: (Clemens sage,) „daß er einiges nicht aufgezeichnet habe, und das setzt natürlich voraus, daß er anderes beim Lehrvortrag sich aufgezeichnet habe" (S. 201). Munck urteilt hier zu zurückhaltend: „Diese Hauptstelle ist nicht besonders klar" (S. 180). Ihr Sinn ist aber leicht zu ermitteln, wenn man sich nur von Boussets voreingenommener Exegese freimacht. Vieles habe ich sofort vergessen — argumentiert Clemens —, manches im Laufe der Zeit (*τῷ χρόνῳ*), weil es nicht aufgezeichnet war, anderes fürchte ich zu vergessen, wenn ich es nicht schleunigst niederschreibe. Gewiß deutet das *ἀνυποσημείωτα* auf eine schriftliche Fixierung hin, aber auf eine solche, die jetzt erfolgen soll. Der Sinn der Stelle ist also m. E. deutlich, sie hat demnach keine beweisende Kraft für Boussets Hypothese.

Mit diesen beiden Proben mag es sein Bewenden haben; auf Boussets Theorie vom angeblichen Sondercharakter von Strom. VI/VII gehen wir in unserer Darstellung selbst ein, da so schwerwiegende Fragen nicht auf literarkritischem Wege zu beantworten sind, sondern nur vom Gesamtaufriß der clementinischen Vollkommenheitslehre her. Wie unsicher Bousset aber im Grunde ist, sieht man schon daran, daß er seine Behauptungen fast regelmäßig wieder zur Hälfte zurücknimmt (z. B. S. 252f., 258: „Es sind gewisse ‚gnostische' Elemente in diese Darstellung eingedrungen", Clemens habe sie aber „paralysiert" — aber warum hat er sie dann überhaupt eingeführt ?).

stimmung[1]. Jene werden zudem noch durch die selbständig geführten Untersuchungen Caseys bestätigt, der zu dem gleichen Resultate vorstößt[2]. Es wird somit methodisch zulässig sein,

---

Jede kritische Prüfung von Boussets Darlegungen muß zum Ergebnis Muncks kommen, zur prinzipiellen Ablehnung der Pantaenus-Quelle (S. 151, 172).

1 So stimmte z. B. O. Stählin in der Einleitung seines großen Clemens-Übersetzungswerkes Munck zu: (Die Pantaenus-Quelle) „beruht auf ganz unsicheren Voraussetzungen“ (I, S. 11). J. Lebreton hat seine Ansicht revidiert: „Mais on ne saurait appuyer sur ces bases fragiles un édifice historique“ (Histoire de l'Église, II, Paris 1935, S. 227, A. 2). Ein Kenner wie G. Bardy ist der gleichen Meinung: „Ses hypothèses reposent sur des bases très fragiles“ (Aux origines de l'école d'Alexandrie, in RSR 27, Paris 1937, S. 76, A. 42); im Texte urteilt er sogar nicht ohne Schärfe: „Mais ici nous tombons en plein arbitraire“. Er greift besonders Muncks Argument (S. 181) auf, daß man unter den Presbytern nicht ohne weiteres immer Pantaenus zu verstehen habe (ebda.), und sieht in Exc. wohl Bemerkungen des Clemens über dessen Lektüre, nicht aber eine wörtliche Wiedergabe der Vorlesungen des Pantaenus (ebda., S. 78, völlige Ablehnung Boussets). Molland, Gospel, S. 12, A. 2, wendet sich ebenfalls im Anschluß an Munck gegen Bousset: Die Quellenscheidung sei „a mechanical way“, neuerdings auch M. Pohlenz, S. 106, A. 1.

R. Cadiou nimmt eine schwankende Haltung ein. Wohl urteilt er zutreffend: „L'attribution de certains fragments des Eclogae à Pantène reste très incertaine“ (La Jeunesse d'Origène, Paris 1935, S. 147, A. 1), aber Boussets These vom gnostischen Charakter der beiden letzten Bücher der Stromata erkennt er an: „B. a analysé avec beaucoup de précision ce caractère des livres VI et VII“ (ebda., S. 92, A. 1). Sie seien in Kappadozien oder Syrien geschrieben (S. 92). Durch diese örtliche Veränderung und durch den Einfluß des Pythagoreismus erkläre sich der Wandel in den Anschauungen des Clemens. Mit diesem Urteil kommt er jedoch Bousset zu weit entgegen.

2 R. P. Casey setzt sich in der Einleitung zu seiner Sonderausgabe der Exc. (The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria, edited with Translation, Introduction and Notes, London 1934) eingehend mit Bousset auseinander. Er gibt zunächst eine andere Einteilung der einzelnen Paragraphen (S. 5ff.), wobei auffällt, daß er die nichtgnostischen Abschnitte dem Clemens selbst zuschreibt: The view that Clement was the author of the non-Valentinian sections of the Excerpta is confirmed by a number of close parallels in thought and language between them and other works of Clement (S. 10). Auf S. 11ff. beginnt Casey die Polemik gegen Bousset. Er wirft ihm das Zerreißen der nichtvalentinianischen Stücke vor, die eng untereinander zusammenhängen, weist auf einen Widerspruch bei Bousset hin, weil die erste Person sich teils auf Clemens, teils auf Pantaenus bezöge, und gibt eine genaue Exegese von Ecl. 56 (das *φησί* in 56, 6 kann unmöglich Pantaenus sein, sondern nur

wenn wir bei Benutzung der Stromata auf diese künstlichen Quellenscheidungen weiter keine Rücksicht nehmen. Wenn es uns gelingen sollte, die clementinische Vollkommenheitslehre als eine Einheit zu erfassen und scheinbare Widersprüche und Schwankungen von hier aus verständlich zu machen, so wären damit auch Collomps und Boussets Hypothesen implicite widerlegt. Wir werden dieses Ziel nur erreichen durch eine scharfe und genaue Interpretation aller wichtigen Texte, die die Eigenart und Tendenz jeder einzelnen Stelle gewissenhaft beachtet und zugleich deren innere Bezogenheit zum Ganzen aufdeckt. Daß wir die Exzerpte und Eklogen nur sehr vorsichtig heranziehen dürfen, ergibt sich aus dem Charakter dieser Schriften von selbst. Sollten sich hier gelegentlich Parallelen zu den clementinischen Hauptwerken finden, so wird man kein Bedenken zu tragen brauchen, jene zur Bekräftigung einer Ansicht anzuführen.

Bieten die Stromata somit für den Clemens-Forscher eine Reihe von Schwierigkeiten, die man erkannt und — soweit möglich — beseitigt haben muß, ehe man an die eigentliche Arbeit herangeht, so wäre schließlich noch zu bedenken, daß auch ihre Stellung innerhalb der Trilogie umstritten ist. In früheren Zeiten hat man freilich unbefangen angenommen, daß sie den dritten Teil der Trilogie bilden; erst de Faye hat in seiner bekannten Monographie den Nachweis zu erbringen versucht, „que les Stromates ne sont pas la troisième partie du grand ouvrage de notre auteur“ (S. 87). Sie seien vielmehr nur eine Art Einleitung in diesen dritten Teil, der den Titel *Διδάσκαλος* tragen sollte, auf den Clemens in den Stromata wiederholt

---

der Psalmist). Abschließend behandelt er Exc. 10—17 und das daraus sich ergebende Problem des Materialismus (S. 14f.), worüber wir schon gesprochen haben. Urteilt er hier auch zurückhaltender, als es m. E. notwendig ist, so hindert es ihn doch nicht daran, jede Quellentheorie abzulehnen. Nicht allein Boussets Ansichten werden zurückgewiesen, sondern auch die viel maßvolleren und zurückhaltenderen Collomps, denen Munck übrigens zugestimmt hat (S. 185).

G. Bardy lobt Caseys Polemik gegen Bousset „Écarte comme non démontrées les thèses de Bousset“ (RSR 1937, S. 76, A. 45), aber zugleich auch Collomps Arbeit (ebda., S. 76, A. 42). Ich neige Caseys schärferer Beurteilung zu und schätze diese nicht so hoch ein (cf. meine Ausführungen auf S. 22, A. 1).

hinwies, der aber gleichwohl nie geschrieben wurde[1]. Diese Einführung hätte nach de Faye den Zweck gehabt, breitere Gemeindekreise, die gegen jede Bildung feindlich eingestellt waren, vom Nutzen der Philosophie zu überzeugen[2]. So unglaubwürdig dies alles an sich auch klingen mag, de Faye fand gleichwohl in weiten Kreisen Glauben[3]. Heussi holte als erster zu einem

1 de Faye, S. 87ff.; S. 87: *Διδάσκαλος* als Titel für den dritten Teil, was mir nicht bewiesen zu sein scheint. S. 88f.: Ankündigung des neuen Werkes in den Strom. (cf. S. 90, A. 4: Stellensammlung); Clemens gebe sogar die Themen der künftigen Schrift an (S. 91).

2 de Faye, S. 114: Clément sent la nécessité d'ouvrir une sorte de parenthèse, je veux dire d'écrire un traité qui exposerait l'utilité de l'étude de la philosophie et qui servirait ainsi d'introduction à la troisième partie (cf. S. 115f.). Den Beweis für diese seine Hauptthese hat de Faye m. E. nicht überzeugend geführt. Ursprünglich seien die Stromata als ein kleines Werk geplant gewesen, das den Umfang e i n e s Buches nicht übersteigen sollte. Es hätte nur über die Berechtigung der Philosophie gehandelt (S. 115), eine Vermutung, die nie bewiesen werden kann, da Clemens schon zu Anfang des II. Stroma den Plan erheblich erweitert hat und mehrere andere Ziele verfolgte. Er habe den Titel Stromata absichtlich gewählt, um verschleiern zu können (S. 116). Wie paßt dies aber zu seiner eigentlichen Tendenz, „réconcilier le public chrétien avec l'idée d'une pareille tentative" (S. 114)? Auch Munck beachtet diesen offensichtlichen Widerspruch (S. 124f.). Bei dieser Betrachtungsweise erkläre sich auch der Titel ganz ungezwungen (S. 116). Den Einwand, warum diese Parenthese auf sieben Bücher angewachsen sei, beantwortet de Faye durch die Bemerkung, daß Clemens als Pädagoge geschrieben und zugleich „la préparation morale" gegeben habe (S. 117). Das hat aber nichts mehr mit der Aufklärung und Beruhigung der Gemeinde zu tun, die nach dem ersten Argument der eigentliche und einzige Zweck der Stromata sein sollte. Unrichtig ist auch die folgende Beobachtung, daß die Stromata nur elementare Fragen behandelten (S. 118 que cet écrit ne touche qu'à des questions d'ordre préliminaire), denn die tiefsten und sublimsten Dinge wie die Gnosis, das ständige Gebet, das Martyrium werden ausführlich erörtert. Die Stromata seien auch nur eine flüchtige Skizze und zeigen schon dadurch an, daß sie nicht zur Trilogie gehören, während Protrepticus und Pädagogus sorgfältig komponierte Schriften seien (S. 119). Die Haltlosigkeit dieses Arguments kann man nicht besser aufdecken als durch einen Vergleich zweier Stellen aus de Fayes Buch: „Ces traités (scil. Protr., Päd.) ne se distinguent-ils pas au contraire par l'ordonnance des matières et l'élégance du style?" (S. 119) — „Les longueurs et les digressions abondent dans le Pédagogue. C'est déjà le style et la manière des Stromates" (S. 72). Kann man sich eine flüchtigere Arbeitsweise denken, die derartige Widersprüche ruhig passieren läßt?

3 Wendland stimmte de Faye in der ausführlichen Rezension von dessen Werk zu; die Stromata sind auch nach seiner Meinung nicht mit

Gegenschlage aus und suchte in eingehender, geschickter Darlegung die Position des Franzosen zu erschüttern und damit zur alten Auffassung zurückzukehren[1]. Der Erfolg dieses Aufsatzes, den Munck bedauert[2], war überraschend groß; so angesehene Patristiker wie Harnack und Bardenhewer zollten dem jugendlichen Verfasser vollen Beifall[3], während de Fayes Gegen-

---

dem Didaskalos identisch: „Die Beweisführung scheint mir zwingend" (ThLZ 23, 1898, S. 654). Er rühmt diese „selbständigen und sehr wertvollen Forschungen" (S. 653) und erweitert sie noch durch die Beobachtung, daß Clemens bereits einen Teil der Stromata fertig hatte, als er den Pädagog schrieb (S. 653). J. Hering folgert daraus, daß de Faye mit seiner These noch mehr im Recht sei. Könnte sich Clemens dazu entschließen, unter dem Namen Didaskalos die Fortsetzung eines Werkes anzukündigen, von dem schon ein beträchtlicher Teil unter einem anderen Titel vorhanden war (S. 7; ähnlich auch schon Tollinton II, S. 329)? Hering schließt sich eng an de Faye an und polemisiert gegen Heussi; sein Referat über diese literarische Frage (S. 3—9) bleibt aber auf der Oberfläche und bringt keine neuen Gesichtspunkte.

De Faye folgen ferner Hort (S. XVIff.), Inge: „It was probably a sort of hors d'œuvre" (EncRelEth I, Edinburgh 1908, S. 313), Giffert, S. 181f., M. Viller, La spiritualité, S. 38: „Il ne le semble pas", daß die Stromata mit dem Didaskalos identisch seien (Viller-Rahner, S. 62, behauptet das genaue Gegenteil), und neuestens auch M. Pohlenz, S. 118f.

Unentschieden ist die Haltung de la Barres, der sich mit einem Referate von de Faye und Heussi begnügt (DThC III 1, S. 145). Übrigens hat de Faye mit seiner These bereits einen Vorläufer gehabt. Fehsler urteilt über die Stromata: „Eine Vorarbeit für eine eigentliche Darstellung des Christentums" (KL II, S. 620).

1 C. Heussi, Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protrepticus und Pädagogos (ZwTh 45, 1902, S. 465—512). Wir brauchen uns auf die Einzelheiten dieses weitschichtigen Beweises nicht weiter einzulassen, uns genügt ein Hinweis darauf, daß Heussi den Charakter der Stromata richtiger erkannt hat als de Faye. In ihnen seien die Geheimnisse der Gnosis schriftlich niedergelegt, sie seien geradezu eine „literarische Propaganda für die Gnosis" (S. 493); sie sollen „nicht bloß bis an die Schwelle der Gnosis führen, sondern sie sollen in die Gnosis selbst einweihen" (S. 494). Natürlich trifft diese Kennzeichnung nur für einige Partien dieses umfassenden Werkes zu, in anderen herrscht wieder ein mehr apologetischer Ton.

2 Munck, S. 3; zur Begründung führt er an: „als Heussis Lösung an Unklarheit litt".

3 Harnack, LG II 2, S. 13—16, cf. S. 9ff.; Bardenhewer II, S. 46: „An der überlieferten Auffassung . . . wird entgegen neueren Hypothesen festzuhalten sein", cf. die genaueren Darlegungen auf S. 53—56.

bemerkungen uns recht schwach anmuten[1]. Ungefähr eine Generation lang blieben die Dinge in dieser Schwebe, bis Muncks „Untersuchungen über Klemens von Alexandria" erschienen. Im ersten Teile dieser verdienstvollen Schrift untersucht der Autor de Fayes und Heussis Thesen auf ihre Haltbarkeit hin und zeigt in scharfsinnigen Darlegungen, daß sie beide preisgegeben werden müssen[2]. An deren Stelle führt Munck in ausführlicher Begründung eine neue Hypothese über die Stellung der Stromata innerhalb der Trilogie ein, die mir jedoch nach reiflicher Prüfung als abwegig erscheint, leidet sie doch an dem Grundfehler, daß sie Clemens viel zu einheitlich auffaßt, alle Anspielungen und Hinweise ernst nimmt und deshalb ein förmliches System von Plänen aufbaut, wobei manches freilich heimlich wieder zurückgenommen wird. Man hat den Eindruck eines Spiels mit dem Sande, dem man gern zusieht, das aber keinen bleibenden Wert hat[3]. Munck fand jedoch manche Zustimmung,

---

1 de Faye, S. 340—350. Die Anspielungen auf einen *λόγος περὶ γάμου* (Päd. II 94. 52. III 41) können sich auf einen besonderen Traktat beziehen, müssen nicht auf Strom. III hinweisen. Dieser Traktat sei erst später in die Stromata eingefügt worden (S. 341), was natürlich an sich möglich, wenn auch wenig wahrscheinlich ist. — Da die Vorbereitung zur Gnosis lang sein müsse, so reiche der Pädagogus für diese Zwecke nicht aus (S. 347), er könne auch nur Neophyten anleiten, aber keine Gnostiker (S. 349). De Faye unterscheidet eine Dreiteilung der Christen: Einfache Christen (Prot., Päd.), Strebende (Strom.), Gnostiker (Didaskalos) — S. 348. Aber ich kann nicht finden, daß diese Argumentation überzeugend ist. Stufe 2 und 3 kann er überhaupt nicht scharf voneinander trennen. Enthalten denn die Stromata — wenigstens in gewissen Partien — nicht bereits die höchste Stufe? De Faye ist hier selbst unsicher, denn gelegentlich gibt er ein abweichendes Urteil über die Strom. ab: „Ils sont presque hors cadre et anticipent sur la troisième partie" (S. 277).

Munck hat über de Fayes und Heussis Ansichten, sowie über de Fayes Erwiderung eingehend referiert (S. 9—25), über letztere sagt er: „Nicht viel Neues" (S. 25).

2 Munck, S. 25—126. Er urteilt über seinen Versuch recht bescheiden: „So muß diese neue Hypothese als etwas wahrscheinlicher als jene betrachtet werden" (S. 126). Jeder Clemens-Freund wird Muncks scharfsinnigen Darlegungen mit Interesse und Spannung folgen, auch wenn ihr Verfasser über keine künstlerische Gestaltungskraft verfügt und die Lektüre deshalb recht mühsam ist.

3 Munck stellt die überraschende These von zwei Trilogien auf: Prot., Päd., Did. und Strom. I, Strom. II, Physiologie (S. 111), die voneinander unabhängig seien (S. 125 — aber auf der gleichen Seite

behauptet er, daß er die zweite Gruppe nur eine Trilogie „um des Schlagwortes willen" genannt habe). Zu dieser Erkenntnis führte ihn der Versuch, „aus Klemens' verschiedenen Plänen ein zusammenhängendes Bild zu gestalten" (S. 98, cf. das Schema auf S. 96). Er geht dabei von Strom. IV 2f. aus, einer Stelle, auf die er seinen ganzen Beweisgang stützt (S. 109), und sucht mit großem Geschick und unter sorgfältiger Berücksichtigung aller Anspielungen ein Gesamtbild zu gewinnen. Man fragt sich aber sofort, ob ein derartiges Verfahren methodisch zulässig ist. Hatte Clemens von seinen Plänen eine so genaue Vorstellung, wie sie Munck voraussetzt? Darf man jede Äußerung, die oft nur Zufälligkeitscharakter trug, ernst nehmen und mit anderen Bemerkungen als einen gleichwertigen Beitrag für den Aufbau des Ganzen verwenden? Wird damit nicht alles künstlich systematisiert? Man prüfe z. B. das Schema auf S. 96 genau, und man erkennt bald, daß sich vieles nicht entspricht, was es nach Muncks Meinung tun müßte (besonders Abschnitt 4, 6, 7 in Kolumne 1 und 3). Munck weiß das natürlich auch, und an manchen Stellen nimmt er wichtige Behauptungen wieder halb zurück. Er gibt zu: „Diese Pläne sind nicht so klar dargestellt, daß die einzelnen Themen oder ihre Reihenfolge mit Sicherheit rekonstruiert werden könnten" (S. 110). Von dem Inhalte von Strom. II vermag er sich kein rechtes Bild zu machen (S. 110), desgl. auch nicht von der Physiologie, ja er meint, daß diese beiden Schriften vielleicht identisch seien (S. 110, A. 1). Der Didaskalos soll „Schrifterklärung" enthalten, um „die Offenbarung des Logos zu erkennen" (S. 121, cf. S. 30), also gerade keine Gnosis, weshalb auch seine Gleichsetzung mit der geplanten Schrift *περὶ ἀρχῶν* abgelehnt wird (S. 121). Diese Stellungnahme, die sich nicht beweisen läßt, hängt mit einer anderen Anschauung Muncks zusammen, wonach Trilogie I nur für die Gläubigen bestimmt sei (S. 123). Dann darf der Schritt vom Glauben zur Gnosis nicht im Didaskalos erfolgen.

Diese mehr postulierte als bewiesene Scheidung ist gerade ob ihrer Künstlichkeit ein erstes Gegenargument gegen Muncks These von den zwei Trilogien. Das zweite sehe ich darin, daß Did., Strom. II und Physiol. überhaupt zusammenfallen, was Munck für die beiden letzten Glieder selbst zugibt. Warum soll man aus der geplanten Fortsetzung gleich drei Werke erwachsen lassen? Wenn Munck mit seiner Behauptung „zwei unabhängige Trilogien" (S. 125) im Rechte wäre, so dürfte es zwischen Strom. I und den Schriften der ersten Trilogie keinerlei Berührung geben. Die drei Bezugnahmen des Päd. auf Strom. I, auf die Wendland aufmerksam gemacht hat, sind für diese Theorie geradezu tödlich. Munck gibt sich auch redliche Mühe, diese Gefahr zu beseitigen, aber es ist ihm trotz aller gewundenen Darlegungen (cf. die Argumentation auf S. 113, 114, 125) nicht gelungen, weil es nicht gelingen kann. Er meint dann auch, daß Wendlands Hinweise „nur schwer" (S. 114) als Hinweise auf Strom. Buch III aufzufassen seien, ja Beziehungen zwischen Päd. II 117 und Strom. V 55 stellt er nicht in Abrede (S. 117).

Vielleicht genügen diese kurzen Bemerkungen, um zu zeigen, auf wie schwachen Füßen diese so ungemein komplizierte These steht. Irgend-

und sogar O. Stählin trat anscheinend auf seine Seite[1], bis dem Dänen in dem Italiener Lazzati ein Gegner erstand, der von einer neuen Sicht aus das clementinische Werk zu deuten versuchte[2]. Nach seiner Meinung müsse man dieses raggrupparsi in due categorie . . ., e cioè in scritti strettamente congiunti al suo insegnamento e in scritti di divulgazione (S. 10). Zu ersterer Gruppe gehören die Stromata, denn sie sind nur für den kleinen Kreis der Eingeweihten berechnet: Dunque gli Stromati non sono affatto la terza parte della progettata trilogia; furono iniziati senza alcun rapporto (sic!) con Protrettico e Pedagogo (S. 20). Von hier aus folgert Lazzati, daß die Stromata auch nicht der dritte Teil der Trilogie sein können, lehnt de Fayes These ab, denn die Stromata, die als Geheimschrift nichts mit der Trilogie zu tun haben, können dann natürlich auch nicht den *Διδάσκαλος* vorbereiten, und verwirft zugleich auch Muncks These (Strom. der erste Teil der zweiten Trilogie), weil sie den eigenen Angaben des Clemens selbst widerstreite (S. 27, cf. S. 3: Non mi pare che l'ipotesi del Munck possa essere accettata). Lazzatis Ansicht steht und fällt mit seiner Wertung der Stromata als einer für kleinere Schulkreise bestimmten Geheimschrift. Aber der Beweis bleibt gerade hier recht oberflächlich und nichtssagend, worauf schon Früchtel in seiner Rezension hingewiesen hat[3].

welchen Nutzen für ein besseres Clemens-Verständnis stiftet sie nicht. Auch M. Pohlenz, S. 118, A. 1, lehnt die These von zwei Trilogien auf Grund allgemeiner Erwägungen ab.

1 O. Stählin, Übersetzungswerk I, S. 29ff.: In seinem Referate neigt er sich der Ansicht Muncks zu, scheint aber dessen Annahme von zwei Trilogien nicht zu billigen, jedenfalls äußert er sich nicht darüber. Seesemann, S. 338, meint, daß Didaskalos der Titel sei für „das dritte Buch seiner ersten Trilogie"; K. Müller, Kirchengeschichte, I³, S. 286: „(Strom.) das erste Stück eines unvollendeten Werkes" — nicht identisch mit Didaskalos, was die zweite Auflage noch behauptete (S. 271).

2 Giuseppe Lazzati: Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino, Milano 1939, capitolo primo: La questione letteraria (S. 1—35).

3 Lazzatis These über die Stromata lautet: Non è pensato per il pubblico . . . ma per uso privato (S. 15; cf. S. 16: Non è per tutti ma per gli iniziati, S. 19, 23 u. ö.). Dies wird zunächst aus Strom. I 11, 2 gefolgert, dem Verzeichnis der Lehrer des Clemens. Nichts deutet aber hier darauf hin, daß es sich um eine Geheimüberlieferung handele, die seit den Tagen der Apostel im engsten Kreise weitertradiert werde (gegen Lazzati, S. 15). Unbegründet ist ferner die Behauptung, daß man in Strom. IV 4, 1ff. *ὑμῖν* (statt *ἡμῖν*), *ὑμᾶς* (statt *ἡμᾶς*) nach L lesen

Endlich fehlte es nicht an vermittelnden Vorschlägen, von denen ich die Tollintons und F. Prats besonders hervorheben möchte[1]. Überblickt man diese vielfältigen Arbeiten, an die so viel Scharfsinn und Kombinationsgabe verschwendet

müsse, weil Clemens seine Schüler anrede. Man braucht § 4 nur im Zusammenhange zu lesen und das Vorherrschen der dritten Person zu beachten, um zu erkennen, daß es sich um keinen Vortrag und keine Anrede an bestimmte Hörer handelt (gegen Lazzati, S. 21). Ob sich der Unterschied von ὑπόμνημα (eine zur Schule gehörige Schrift) und σύνταγμα (gut disponiert) auch bei Clemens in dieser strengen Bedeutung findet (S. 24), will ich dahingestellt sein lassen. Ich würde auf solche sprachlichen Beobachtungen nicht dieses Gewicht legen, zumal Clemens niemals einer bestimmten Terminologie folgt. Daß die Fülle des angehäuften Materials sich daraus erkläre, Stoff für Diskussionen innerhalb des Schulbetriebes zu haben, ist ein nichtssagendes Argument Lazzatis, das seine These nicht empfiehlt. Der Beweis dafür, daß die Stromata eine Geheimschrift sind, ist m. E. nicht erbracht. Aber man fragt sich, wie er überhaupt geführt werden soll, da Clemens ausdrücklich versichert hat, daß er durch dieses Werk Juden, Häretiker und heidnische Philosophen überzeugen wolle (cf. unsere Ausführungen über die Tendenz der Stromata auf S. 8—10). Früchtel lehnt in seiner eingehenden und sorgfältigen Rezension diese Hypothese gleichfalls ab (Philologische Wochenschrift 59, 1939, Sp. 1084f.).

Von seiner Grundeinstellung aus folgert Lazzati schließlich noch, daß auch Strom. VI/VII geschrieben seien nella sua scuola, d. h. in Alexandrien. Mit seiner Flucht höre jede literarische Tätigkeit auf, da diese an die Schule gebunden sei (S. 33). Wieder setzt er sich zu der üblichen Ansicht in vollen Gegensatz, ohne dafür einen zwingenden Grund angeben zu können.

1 Tollinton I, S. 192ff., hält zwischen de Faye und Heussi eine kluge Mitte inne. „The Stromateis do not accomplish the task of the promised ‚Master'. But neither . . . is their character purely preliminary" (S. 192), oder: „The Stromateis are and yet are not the projected Master" (S. 194). Auch F. Prat glaubt, daß die Stromata wenigstens z. T. dem Didaskalos entsprochen hätten (S. 240). Im weiteren Verlauf seiner Studie gibt er eine Übersicht über die literarischen Pläne des Clemens, wobei er von Strom. IV 1, 3 ausgeht und zwei projektierte Werke charakterisiert, die Fortsetzung der Stromata und ein abschließendes Werk, „une somme théologique", das φυσιολογία und θεολογία umspannen sollte (S. 248ff.). Dabei wäre zu beachten, daß Prat unter φυσιολογία versteht „l'étude de la nature" als Einführung in die Theologie (S. 254). Munck hat sich mit diesen Ansichten eingehend auseinandergesetzt (S. 84—94), und man kann ihm im wesentlichen zustimmen (namentlich seinem großen Exkurs über die Bedeutung von φυσιολογία, S. 88—92). Lehrreich bleibt indes die Feststellung, daß Prat manche Position Muncks bereits vorweggenommen hat. Man verfolgt, wie die literarischen Fragen — von de Faye über Prat bis zu Munck hin — immer komplizierter werden.

sind, so muß man urteilen, daß sie kein eindeutiges Ergebnis erzielt haben. Fragt man nach dem Grunde, warum man diese Bemühungen nicht eingestellt hat, so kann man sich bei Inge die Antwort holen: Is of great importance for the understanding of Clement's theology, weil man zur Erkenntnis gelange, that Clement has suppressed what he considered the highest part of his teaching[1]. Das ist auch de Fayes Ansicht, die seine Freunde und Gegner mit ihm teilen. Ich muß gestehen, daß ich das Ergebnis etwas mager finde, denn es ergibt sich ja aus einer aufmerksamen Lektüre der Stromata von selbst, ohne daß man so umfängliche literarkritische Untersuchungen anzustellen brauchte. Berücksichtigt man die ganze Schreibweise des Clemens, so wird man so viel Folgerichtigkeit von ihm gar nicht erwarten wollen, wie sie seine modernen Bearbeiter von ihm fordern. Schon die Fragestellung, ob die Stromata nun auch wirklich der *Διδάσκαλος* sind oder nicht, ist falsch — denn sie überträgt die Exaktheit eines modernen Gelehrten auf Clemens —, und sie ist unfruchtbar, denn wir kämen dem Alexandriner nicht näher, wenn wir wirklich eine eindeutige Antwort gefunden hätten. Den einzig richtigen Standpunkt in diesen minutiösen Diskussionen hat Aimé Puech eingenommen, der in seiner Literaturgeschichte darüber urteilt: Une querelle de mots[2]. Clemens habe überhaupt kein System schreiben können, und als er sein Versprechen wahr machte, da kamen eben die Stromata heraus: Les Stromates ont tenu en fait, quoique fort incomplètement, la place du Maître qui devait être la conclusion logique de la trilogie[3]. Wir brauchen daher das *Διδάσκαλος*-Problem bei

1 EncRelEth I, S. 313, cf. auch M. Pohlenz, S. 121, 122: Strom. nur „eine Praeparatio evangelica".

2 A. Puech, II, S. 343.

3 A. Puech, II, S. 344. Das ist im wesentlichen Tollintons Standpunkt. Ähnlich urteilt auch Lebreton, Histoire de l'Église, II, S. 232, A. 2: Strom. „l'ébauche" des geplanten Werkes. Über de Faye heißt es treffend: „Prête trop de rigueur à la pensée de Clément". Cayré hat sich in seinem vielgelesenen Handbuch zur Patrologie ebenfalls gegen de Faye ausgesprochen (I, S. 174). Man sieht deutlich, wie in jüngster Zeit gegenüber der Überspitzung der literarkritischen Probleme ein Rückschlag eintritt. Die Forschung scheint am Wendepunkt zu stehen und langsam zur alten, traditionellen Anschauung zurückzulenken.

Buris Skepsis halte ich daher für nicht ganz unberechtigt: (Daß die literarkritischen Arbeiten) „den auf sie gesetzten Hoffnungen ... entsprechen werden, erscheint etwas fraglich" (S. 13).

unseren eigenen Untersuchungen ebensowenig zu berücksichtigen wie das Problem der Quellenscheidungen, und die Frage nach den literarischen Plänen des Clemens hat uns noch weniger zu beunruhigen, weil wir uns allein an das vorhandene Schrifttum halten. Dessen Interpretation bereitet zwar erhebliche Schwierigkeiten, die wir anfangs versucht haben aufzudecken; sie sind aber bei genügender Einfühlungskraft und pünktlichem Beachten bestimmter methodischer Grundsätze nicht unüberwindlich.

Es erleichtert ferner unsere Arbeit, wenn wir uns vor ihrem eigentlichen Beginn einen Überblick über die Geschichte der Clemens-Forschung verschaffen. Werden doch gerade bei ihrer Betrachtung Schwierigkeiten und Gefahren deutlich, die den Clemens-Forscher umgeben; zugleich wird sich unser eigener Weg, den wir in dieser Untersuchung einschlagen wollen, auf dem Hintergrunde der Bemühungen anderer um so deutlicher abheben. Eine solche Überschau ist endlich um so notwendiger, weil die Anzahl der Schriften, die über unseren Autor handeln, in ständigem Steigen begriffen ist und weil die Gelehrten oft nur ein sie gerade besonders interessierendes Thema behandeln, ohne genügend die größeren Zusammenhänge zu berücksichtigen und ohne Kontakt mit den Ergebnissen anderer zu gewinnen. Droht der Arbeit am Clemens somit die Gefahr einer Zersplitterung, so wird der Versuch einer Bestandsaufnahme aller erzielten Resultate erwünscht sein, zumal ein solcher seit den letzten 50 Jahren nicht unternommen worden ist[1].

Übergehen können wir die mannigfachen Bemühungen, einen lesbaren und korrekten Text zu gewinnen. Sie haben in O. Stählins mustergültiger Ausgabe ihren vorläufigen Abschluß gefunden, was jedoch nicht ausschließt, daß die Kritik bis in die Gegenwart hinein an einzelnen Stellen immer noch weiter tätig ist[2]. Auch der verdienstvollen Sondereditionen von Hort-

---

1 A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, I, 1900, S. 292—320 (Straßburger Theol. Studien, Supplementband 1). Wie aus dem Buchtitel ersichtlich, umspannt dieser Überblick, der von Sachkenntnis und überlegenem Urteil Zeugnis ablegt, nur einen begrenzten Zeitraum.

2 Cf. Jackson: Minutiae Clementinae (JThSt 32, 1931, S. 257—270; 394—407); Elov Tengblad: Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien, Diss. phil., Lund 1932.

Mayor (Strom. VII), Casey und Sagnard (Exc.) braucht nur kurz gedacht zu werden, von denen die erste O. Stählin gute Dienste geleistet hat[1]. Die Untersuchungen über den Stil unseres Autors, die vornehmlich Scham, Tengblad und Moßbacher vorgelegt haben, sind von uns bereits erwähnt[2].

Mit besonderer Vorliebe hat sich die Forschung der Behandlung der literarischen Probleme zugewandt, die sich aus der Eigenart der einzelnen Schriften ergeben. Dabei lenkten die rätselhaften Werke Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae und das sogenannte achte Buch der Stromata die Aufmerksamkeit in besonderem Maße auf sich; doch sind die damit in Zusammenhang stehenden Fragen durch die Arbeiten v. Arnims und W. Ernsts weitgehend beantwortet[3]. Für eine literarische Betrachtungsweise mußten die Stromata eine Fülle weiterer Schwierigkeiten bieten; hier steht besonders de Fayes These, daß jene nicht mit dem Didaskalos identisch seien, sondern nur eine Art Vorarbeit zu diesem bildeten, im Mittelpunkt der Diskussion, und damit verband sich die andere, welche die literari-

---

O. Stählin hat im vierten Bande seiner Ausgabe und im deutschen Übersetzungswerke die Arbeiten der beiden Forscher gebührend berücksichtigt. Neu hinzugekommen ist seitdem Lazzatis Abhandlung, von der uns hier der Anhang interessiert: Note critiche al testo degli Stromati di Clemente Alessandrino (S. 73—92). Früchtel ist freilich mit dessen Vorschlägen zur Textverbesserung scharf ins Gericht gegangen (Philologische Wochenschrift 59, 1939, Sp. 1088—1090).

1 Bei Hort-Mayor handelt es sich um eine glänzende Sonderausgabe von Strom. VII, die viele und glückliche Emendationen enthält, desgleichen reiche, vorzüglich sprachlich orientierte Noten, zahlreiche Parallelen aus antiken und christlichen Schriftstellern sowie aufschlußreiche sachliche Erklärungen. Eine ausführliche Einleitung bespricht einige Probleme der Forschung in Opposition zu Hatch-Harnack und deren Überschätzung des philosophischen Einflusses, was ganz in der Linie meiner eigenen Resultate liegt.

R. P. Casey bietet eine sorgfältige, reichkommentierte Edition der Exc., die in einer langen Einführung u. a. Boussets Pantaenus-These mit guten Gründen zurückweist.

2 Cf. S. 20, A. 1.

3 J. ab Arnim: De octavo Clementis Stromateorum libro (Programm), Rostochii 1894; W. Ernst: De Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII qui fertur, Diss. phil., Gottingae 1910. Die genannten clementinischen Schriften seien nur Auszüge aus gnostischen und philosophischen Werken, Materialsammlungen und Vorarbeiten, die Clemens teils bereits verwertet hat, teils noch verwerten wollte (cf. Bardenhewers Referat, II, S. 62f.).

schen Pläne des Clemens schärfer fassen wollte. Man versuchte ferner die Quellen unseres Autors möglichst genau zu ermitteln, wobei man sein Augenmerk bald auf die philosophisch-literarischen Gewährsmänner richtete, bald auf Pantaenus, den Hauptlehrer des Clemens. Unsere obigen kritischen Erörterungen haben nachzuweisen versucht, daß wir hier überall noch weit entfernt sind von gesicherten, allgemein anerkannten Resultaten[1].

Man bemühte sich ferner, die Persönlichkeit des Clemens in helleres Licht zu rücken, indem man seine Aufmerksamkeit der alexandrinischen Katechetenschule zuwandte[2], dem Ver-

---

1 Cf. S. 21ff. Als bedeutsamste Arbeit auf diesem Gebiete hat zweifelsohne Th. Zahns Supplementum Clementinum zu gelten, das ob seiner Gelehrsamkeit viel gerühmt worden ist. Der Verfasser hat sich große Verdienste durch die Sammlung der Fragmente erworben, die eine brauchbare Grundlage für O. Stählins Ausgabe bildete, und durch die eingehende Untersuchung von Stroma VIII, deren Ergebnisse freilich durch v. Arnim überholt sind.

Eine Zusammenfassung der erzielten Forschungsresultate (bis 1914) bietet O. Bardenhewer (II, S. 40ff.). Ruhig und besonnen werden hier die schwebenden literarischen Fragen erörtert, wobei alles — meist ohne Anführen neuer Gesichtspunkte — im Sinne der Tradition entschieden wird. Auch O. Stählin bringt in seiner Einleitung zum Übersetzungswerke einen gehaltvollen und kenntnisreichen Überblick, der über alle Probleme zuverlässig und sachkundig unterrichtet. Mit Gewinn wird man immer noch Overbecks geistvolle Bemerkungen über Clemens und sein Werk lesen („Über die Anfänge der patristischen Literatur", H. Z. 48, 1882, bes. S. 455ff.).

2 Auf die zahlreichen Untersuchungen zur alexandrinischen Katechetenschule braucht hier nicht eingegangen zu werden. Unbrauchbar ist F. Lehmanns fleißige Arbeit (Die Katechetenschule zu Alexandria, 1896), über die A. Ehrhard ein so vernichtendes Urteil gefällt hat (Die altchristliche Literatur, S. 294: „Wiederholt, was schon vor 30 Jahren bekannt war"). Die ansprechende Darstellung meines Namensvetters K. Völker bietet ebenfalls keine neuen Gesichtspunkte (Alexandrien in der alten Kirche, ChrW 27, 1913, Sp. 79ff., 102ff.). Auch die Ausführungen von H. R. Nelz: „Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus", Diss. Bonn 1916, S. 28—40, führen nicht weiter. Das Resultat der beiden Darlegungen ist etwas mager; es handle sich um keine „Lehranstalt zur Ausbildung des Klerus" (S. 40), was früher z. B. Stäudlin behauptet hat (Geschichte der Sittenlehre Jesu, II, Göttingen 1802, S. 166).

Eine wesentliche Förderung unserer Erkenntnisse bedeutet dagegen Muncks Exkurs: Origenes und die Katechetenschule (S. 224—229), wo der Nachweis erbracht wird, daß Origenes keineswegs die „Schule"

hältnis unseres Autors zu den Mysterienreligionen nachspürte[1] oder seine Gestalt schärfer herausarbeitete, wobei man

---

des Clemens übernommen, sondern eine „Märtyrerschule" eröffnet habe, aus der später die von Gregorios Thaumaturgos geschilderte „Philosophenschule" herausgewachsen sei (S. 229). Diesen Bemerkungen stimmte G. Bardy in seiner Rezension von Muncks Buch sofort zu (VSp 44, 1935, Supplément, S. [118]) und entwarf unter Verwertung von Muncks und Cadious Anregungen eine Schilderung von den Anfängen und der Entwicklung dieser Schule (Aux origines de l'école d'Alexandrie, RSR 27, Paris 1937, S. 65—90). Darnach sei Clemens nicht als Leiter einer „Katechetenschule" zu betrachten, sondern habe auf eigene Rechnung eine Schule eröffnet, die keinen offiziellen Charakter besessen habe, erst Origenes sei als der „fondateur" jener anzusehen (S. 82, bes. S. 90).

Durch diese neuen Ergebnisse sind hoffentlich ältere Ansichten, die noch jüngst vertreten worden sind, endgültig abgetan. Sah K. Völker in ihr eine „theologische Fakultät" (S. 81), so phantasierte Bernoulli von einer Anstalt, die in Alexandrien als eine „Gründung des Gnostizismus" bestanden habe (Die Teppiche, deutscher Text nach der Übersetzung von Franz Overbeck, Basel 1936, S. 70) und deren „Theologieprofessor" (S. 135) auf Grund einer „amtlichen Bestallung" (S. 136) Clemens gewesen sei. Die „bischöfliche Kirchenpolitik" (S. 136) habe „Achtung vor der freien Geistesforschung" (S. 136) besessen und den Lehrer trotz seines kühnen Vorhabens geschützt! — Auch Cayré, Patrologie, I, S. 171, teilt diesen falschen, älteren Standpunkt: Une école de théologie scientifique, sous la dépendance de l'évêque . . .; elle avait un caractère officiel.

1 Bis in die jüngste Zeit hinein ist die Frage viel erörtert worden, ob Clemens wirklich in die Mysterien eingeweiht gewesen sei oder ob er seine umfangreichen Kenntnisse allein aus literarischen Quellen bezogen habe. Eine klare Antwort wird schwerlich gegeben werden können, denn an sich ist natürlich beides möglich, und Clemens selbst äußert sich hierzu nicht. Für unsere Untersuchung ist dieses Dilemma und seine Auflösung belanglos. H. Walterscheid: Die Nachrichten des Clemens Alexandrinus über die griechischen Mysterien, Diss. phil., Bonn 1921 (Handschrift), bietet eine brauchbare Sammlung aller in Betracht kommenden Angaben, aber seine Arbeit bleibt rein registrierend und verrät kaum selbständiges Urteil.

Wichtiger ist natürlich die Lösung des anderen Problems, ob die Mysterienvorstellungen nicht irgendwie die Theologie des Clemens beeinflußt haben. Bratke hat ihr einen interessanten Aufsatz gewidmet (Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen, ThStK 60, 1887, S. 647—708), in dem er zeigen will, daß Clemens alles „in bewußter Weise" nach dem Vorbilde der Mysterien geformt habe (S. 694). Deshalb sei er auch für die Umbildung der Kirche in eine Mysterienkirche verantwortlich zu machen. Bratke prüft aber nicht die besondere Klangfarbe der einzelnen Belegstellen, sondern begnügt sich mit einer Buchung und Zusammenstellung aller Anklänge. Ich bin jedoch

bald seine Leistungen als Apologet, bald als Pädagoge würdigte[1].

Das besondere Interesse galt jedoch den Lehranschauungen des Clemens, und hier gibt es kaum ein Gebiet, das nicht seinen Bearbeiter gefunden hätte. Es würde uns zu weit führen, wollten wir alle Untersuchungen einzeln aufzählen, die über die Kirche (Liturgie, Symbol) wie über den einzelnen Frommen angestellt sind (Fragen der Anthropologie, der *εἰκών*-Gedanke, die Ansichten über Erbsünde, Sünde, Buße, das Gebetsleben, der Ge-

---

der Meinung, daß eine genaue Exegese uns zu ähnlichen Erkenntnissen führen muß wie bei Philo. Auch Clemens hat dem Zug der Zeit zum Mysteriösen seinen Tribut entrichtet, aber um mehr als Putz oder Tünche handelt es sich bei ihm schwerlich. Diese Ansicht vertritt auch Kattenbusch, der darauf aufmerksam macht, daß die technischen Ausdrücke der Mysteriensprache sich am stärksten im Prot. finden (S. 109), was schwerlich zufällig sei. Clemens verwende sie „gewissermaßen wie eine Fremdsprache" (S. 109, A. 12), es handle sich nur um „rhetorischschwungvolle Vergleiche" (S. 109). P. Ziegert: Über die Ansätze zu einer Mysterienlehre aufgebaut auf den antiken Mysterien bei Philo Judaeus (ThStK 67, 1894, bes. S. 725—732), will gegen Bratke nachweisen, daß Clemens in seiner Mysterienlehre von Philo abhängig gewesen sei. Die falsche Grundeinstellung teilt er jedoch mit diesem.

1 A. Kranich: Qua via ac ratione Clemens Alexandrinus ethnicos ad religionem christianam adducere studuerit (Programm, Braunsberg 1903, S. 3—14; 1908, S. 3—20). Verfasser bietet eine eingehende Paraphrase des Prot., um die apologetische Methode des Clemens herauszuarbeiten, ohne freilich neue Gesichtspunkte vorzuführen. Die Darstellung ist mehr populär als wissenschaftlich.

An Hand von Päd. entwickeln zwei Arbeiten die pädagogischen Grundsätze des Clemens. P. Lhande: Les Trois Ages. Essai de psychologie religieuse et domestique sur Clément d'Alexandrie (Études 124, Paris 1910, S. 466—482; 615—630; 780—799. — In 4. Aufl. [Paris 1923] als selbständige Schrift unter dem Titel: Jeunesse. L'âge tendre, l'âge critique, l'âge viril. Petit code d'éducation au foyer d'après Clément d'Alexandrie — mir unzugänglich). Lhande beschränkt sich auf ein Referat des Päd. und schildert die Entwicklung des Christen in den drei Lebensaltern unter der Aufsicht eines weisen Seelenleiters, der seine Zöglinge stufenförmig hinaufführt. Dabei wird immer wieder als rühmende Eigenschaft des Clemens hervorgehoben „un sens parfait de la mesure et du bon ton" (S. 795) und dessen pädagogische Sicherheit gebührend gefeiert. Eng verwandt mit diesem Aufsatz ist der von C. Sclafert: Propos rassurants d'un vieux pédagogue. Un éducateur optimiste, Clément d'Alexandrie (Études 175, Paris 1923, S. 532—556). Clemens erscheint hier als der große Optimist, als der Prediger des griechischen Maßhaltens, der Meister des Lächelns! Beide Darstellungen besitzen keinerlei wissenschaftlichen Wert.

danke der Vergöttlichung usw.). Natürlich hat man auch die Kosmologie, die Engellehre und die besondere Prägung der Eschatologie nicht übersehen. Wir werden im Verlaufe unserer eigenen Arbeit des öfteren Gelegenheit haben, zu diesen Publikationen kritisch Stellung zu nehmen. Es befinden sich unter ihnen tüchtige Leistungen, während andere sich nicht über das Niveau von Materialsammlungen erheben, gemeinsam ist allen aber mehr oder weniger der Mangel, daß sie sich um die Klärung einer Frage bemühen, ohne diese in Kontakt mit dem Ganzen zu bringen und von hier aus zu beantworten.

Von den Problemen, die in besonderem Maße die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt haben, müssen fünf kurz erwähnt werden. Abgesehen von der Logoschristologie[1] hängen sie alle

---

1 Die ausführlichste Darstellung über die clementinische Logoslehre stammt von H. Laemmer: Clementis Alexandrini de λόγῳ doctrina, Lipsiae 1855. Es ist zwar eine fleißige und sorgfältige, aber ganz unselbständige Arbeit, die keine neuen Resultate erzielt. Manches wird einseitig (cf. die abstrakte Fassung des Gottesbildes), manches unzureichend (Verhältnis von πίστις und γνῶσις), manches gar nicht erörtert (Christi Sühnleiden).

J. C. L. Gieseler: Commentatio, qua Clementis Alexandrini et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur (Programm, Göttingen 1837, bes. S. 8—15), bemüht sich um den Nachweis, daß Clemens keine doketische Christologie besessen habe. Wenn Christus nicht den unsündlichen Schwachheiten wie dem Essen und Trinken unterliege, so nur deshalb, weil an die Stelle von Christi Seele der Logos getreten sei, den man von derartigen Regungen befreien müsse. I. A. Dorner: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I², Berlin 1851, S. 442—464, der in seiner geistvollen Art einige interessante christologische Beobachtungen zur Diskussion beisteuert, hat u. a. Gieselers These widersprochen. Besonders wertvoll ist in dieser Hinsicht Th. Rüther: Die Leiblichkeit Christi nach Clemens von Alexandrien (ThQS 107, 1926, S. 231—254). Hier wird in ebenso geschickter wie behutsamer Beweisführung überzeugend nachgewiesen, daß man Clemens nicht einen Doketen nennen dürfe, wobei alle wichtigen Stellen eingehend interpretiert werden und zugleich Gieselers Ansicht abgelehnt wird.

P. Ziegert: Zwei Abhandlungen über T. Flavius Clemens Alexandrinus, Psychologie und Logoschristologie, 1894, ist wegen der schweren methodischen Mängel — valentinianische Partien aus den Exc. werden unbedenklich als clementinisch ausgegeben! — und der oft ganz falschen Deutung unbrauchbar (cf. auch de Faye, S. 300, A. 1). Trefflich sind dagegen die Ausführungen A. Aalls: Der Logos, II, 1899, S. 405—427. Alles wird mit großer Sachkenntnis in einen weiten philosophiegeschichtlichen Rahmen hineingestellt, wobei die Aufdeckung der Beziehungen zum Neuplatonismus besonders dankenswert ist — hier hat übrigens

eng mit unserer eigenen Schrift zusammen, die Stellung des Clemens zur Welt, zur Philosophie, das Verhältnis von πίστις und γνῶσις und die Ausformung der Ethik. Auch hier erübrigt sich eine Aufzählung der einzelnen Buchtitel — es sind in meinem Verzeichnis allein gegen 70 verschiedene Nummern —, ich möchte nur darauf hinweisen, daß die Behandlung der ethischen Fragen ganz unzureichend ausgefallen ist. Erheben sich ältere Darstellungen trotz gelegentlicher Ansätze im allgemeinen nicht über das Registrieren und Ordnen einiger charakteristischer Stellen[1], enthalten die Geschichten der Ethik

---

Daehne wertvolle Vorarbeit geleistet. Freilich wird Clemens einseitig als Philosoph betrachtet; für seine religiös-ethische Haltung bekundet Aall wenig Interesse.

Endlich mag noch auf einen kleinen Aufsatz R. P. Caseys hingewiesen werden: Clement and the two divine Logoi (JThSt 25, Oxford 1924, S. 43—56), der kenntnisreich und feinsinnig ist wie alles, was aus der Feder dieses Patristikers stammt. Er weist im einzelnen die Berechtigung des Vorwurfes des Photius nach und ordnet Clemens in den großen dogmengeschichtlichen Zusammenhang (Apologeten — Arius) ein.

Wie man aus dieser kurzen Übersicht sieht, hat die Forschung nur kleinere Aufsätze vorgelegt, dagegen keine umfassende Monographie. Das Interesse an diesen Fragen war also nicht entfernt so lebendig wie bei Philo von Alexandrien, wo allein über die Ausformung der Logoslehre eine kleine Bibliothek verfaßt ist.

1 W. Münscher: Darstellung der moralischen Ideen des Clemens von Alexandrien und des Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sittenlehre (in Henkes „Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte" VI, Helmstädt 1796, bes. S. 106—124). Abgesehen von gelegentlichen, guten methodischen Beobachtungen enthält der Aufsatz nur „zusammengestellte Auszüge" (S. 123), die nirgends in die Tiefe dringen. C. F. Stäudlin: Geschichte der Sittenlehre Jesu, II, Göttingen 1802, S. 165—221, bietet einige treffende Bemerkungen über die clementinische Ethik, hinterläßt aber als Ganzes den Eindruck einer etwas veralteten Einstellung, was man besonders deutlich an der Umformung des Gnostikers nach den Idealen der Aufklärung erkennt. Die Abhandlung von H. Reuter: Clementis Alexandrini theologiae moralis capitum selectorum particulae, Diss. academica, Vratislaviae 1853, bringt keine neuen Gesichtspunkte; sie betont stark die aktive Seite und sucht das aszetische Element ganz zurückzudrängen. — Die älteren Arbeiten von Th. Holzclau: Dissertatio de Clemente et eius morali doctrina, Wirceb. 1779 und F. Berg: Dissertatio de Clemente Alexandrino eiusque morali doctrina, Viteb. 1799 (1798 ?) habe ich mir nicht verschaffen können. Größere Aufschlüsse wird man von ihnen wohl schwerlich erwarten dürfen, jedenfalls haben sie auf die Forschung keinen nennenswerten Einfluß ausgeübt.

meist nur knappe Hinweise auf bekannte Tatsachen[1], so enttäuschen die Monographien von Basilakes, Ernesti und Capitaine völlig[2], während Winters Untersuchung fleißig und umsichtig ist, aber auch keine erschöpfende und befriedigende Lösung der Aufgabe darstellt[3]. Obwohl die Forderung, die

---

1 Cf. W. Gass: Geschichte der christlichen Ethik, I, Berlin 1881, S. 76—79, 84—107 (falsche Systematisierung, zu sehr nach dem Evangelium hin gedeutet); Th. Ziegler: Geschichte der Ethik, II, Straßburg 1886, S. 143—149 (ganz allgemein gehaltene Ausführungen); Ch. E. Luthardt: Geschichte der christlichen Ethik, I, Leipzig 1888, S. 113—121 (knappe, aber ideenreiche Bemerkungen, die energisch auf die Überlegenheit des christlichen Elementes über das philosophische hinweisen. Gut ist herausgearbeitet, was Clemens von der Philosophie trennt. Alles wird aber unhistorisch vom Standpunkt lutherischer Ethik aus beurteilt — cf. S. 120: „ein rein evangelisches Urteil"); O. Dittrich: Die Systeme der Moral, II, Leipzig 1923, S. 173—176 (im allgemeinen richtige Darlegung, die aber nur längst Bekanntes rekapituliert).

2 Germanos Basilakes: *Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ ἠθικὴ διδασκαλία*, Diss. phil., Erlangen 1892: diese Arbeit hat ihre Verdienste; sie bemüht sich nämlich in Opposition zu Merk um den Nachweis, daß Clemens allein vom Christentum, aber nicht von der Philosophie her zu verstehen sei. Dies wird überzeugend beim Porträt des Weisen und bei der *ἀπάθεια* durchgeführt, während andere Probleme der Ethik lediglich erwähnt werden. Die vorhandene Literatur ist leider nur z. T. berücksichtigt, das wichtige Buch von Winter nicht herangezogen, dagegen Cognats Monographie ausgiebig benützt worden. Ehrhard, S. 318, urteilt scharf: „B. gibt eine fleißige Zusammenstellung, ist aber unselbständig." — K. Ernesti: Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien . . ., Paderborn 1900 (Jahrbuch für Philosophie und spec. Theol., Ergänzungsheft 6), eine überflüssige Arbeit, die nur ein Mosaik von Zitaten enthält und Clemens ständig der römischen Kirchenlehre angleicht. Es fehlt jede Interpretation wichtiger Stellen und jedes selbständige Durchdringen des schwierigen Stoffes. — W. Capitaine: Die Moral des Clemens von Alexandrien, Paderborn 1903 (ebda. Ergänzungsheft 7). Diese Schrift ist zwar erheblich umfangreicher als die Ernestis, weist aber leider die gleichen Schwächen auf und fördert deshalb ebenfalls nicht unsere Erkenntnisse. Wie in seiner Origenes-Monographie (cf. meine Bemerkungen in „Origenes", S. 4, A. 2), so wird auch hier die heutige katholische Ethik und Dogmatik mitsamt ihrer Terminologie unbefangen in Clemens hineingelesen (cf. S. 262: Unterschied von timor servilis und filialis; S. 289: Sündlosigkeit des Gnostikers „ein erworbener Habitus"; S. 315: „daß er die Firmung gekannt hat"; S. 334: natürlich erworbene und übernatürlich eingegossene Tugend usw.).

3 F. J. Winter: Die Ethik des Clemens von Alexandrien, Leipzig 1882, urteilt nicht historisch, sondern dogmatisch von der Position des Luthertums aus. Er geht dabei von bestimmten Grundansichten aus, die er im

clementinische Ethik in ihren inneren Zusammenhängen zu behandeln, seit jeher erhoben worden ist[1], so besteht doch auch heute noch Ehrhards Mahnung zu Recht: „Die Morallehre des Clemens muß neu untersucht werden"[2]. Man muß diesen

einzelnen durchführt, schält aus den clementinischen Schriften einen evangelischen Kern heraus, die „christliche Auffassung", die mit seiner dogmatischen Anschauung identisch ist, und stellt ganz äußerlich eine philosophische Betrachtungsweise daneben. So lobt er die Stellung des Clemens zur Ehe: „die volle evangelische Erkenntnis" (S. 214), oder überhaupt dessen Verhalten zur Welt: „Geist evangelischer Freiheit und Milde" (S. 191), tadelt aber dessen Wertung des Martyriums: „eine werkgerechte Überschätzung des Martyriums" (S. 226). Nach Entfaltung der christlichen Gedanken heißt es dann regelmäßig: „Freilich zeigen sich neben dieser christlichen Auffassung auch Spuren jener oben genannten anderen Anschauungsweise" (S. 56), oder: „So rein und ausschließlich wird nun aber die christliche Idee nicht festgehalten ... Neben die oben dargestellten Gedanken treten dann nun andere der griechischen Philosophie entlehnte Anschauungen" (S. 89). Nie unternimmt aber der Autor den Versuch, die clementinischen Anschauungen mit denen ihrer Zeit in Zusammenhang zu bringen und von dorther zu deuten.

1 Münscher, S. 106: „So ist doch dieser Teil der theologischen Geschichte (scil. die Ethik) bisher noch sehr wenig bearbeitet"; S. 108: „Zur Geschichte der Moral würde es also vorzüglich wichtig sein, die moralischen Begriffe eines jeden Schriftstellers im Zusammenhang aufzustellen." P. Hofstede de Groot: Disputatio de Clemente Alexandrino, philosopho christiano ..., Groningae 1826, S. 89.

2 Ehrhard, S. 318. Die neuere Forschung hat diese Forderung fast ganz vernachlässigt. Vereinzelte Ansätze, ihr nachzukommen, sind in den Anfängen steckengeblieben. So ist das Clemens gewidmete Kapitel im Buche von F. Martinez: L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église, Paris 1913, S. 109—148, wenig förderlich. Es fußt vornehmlich auf den Darstellungen von Markgraf, Duchesne und Tixeront und reiht lose einige Punkte wie Virginität, Armut, Abtötung usw. aneinander, ohne alles vom Ganzen aus zu beleuchten und das dem Clemens eigentümliche Schwanken herauszuarbeiten. P. Guilloux: L'ascétisme de Clément d'Alexandrie (RAM 3, Paris 1922, S. 282—300), bringt in seiner sehr abgehackt geschriebenen Abhandlung keine neuen Gesichtspunkte. Sehr brauchbar ist dagegen G. Bardys Florilegium ethischer Abschnitte aus den Werken des Clemens (Clément d'Alexandrie, Paris 1926 — erschienen in der Sammlung: Les moralistes chrétiens). Dem Zwecke dieser Reihe entsprechend ist freilich alles für einen größeren Leserkreis bestimmt, während eine Förderung der Forschung nicht beabsichtigt ist. Daraus erklärt sich die populär gehaltene Einleitung und die sorgsame Erklärung vieler Einzelheiten, die dem Kenner bekannt sind. G. Bardy ist überhaupt neben seiner eigentlich gelehrten Tätigkeit unermüdlich damit beschäftigt, die Welt der Kirchenväter einem breiteren Publikum zu erschließen; davon zeugen viele Veröffentlichungen der letzten Jahre,

Wunsch um so eher berücksichtigen, weil Clemens allgemein als Vater und Begründer der christlichen Ethik angesehen[1] und seit einem Menschenalter gerade dieses Gebiet auffallend vernachlässigt worden ist.

Auch die Frage nach dem Wesen der Gnosis harrt immer noch auf eine befriedigende Antwort, und damit im Zusammenhang stehend muß das Problem, ob und inwieweit Clemens als Mystiker zu betrachten sei, geklärt werden. Man ist jenem freilich seit langem nachgegangen, seit den Tagen, als Fénelon seine Schrift „Le Gnostique" schrieb, die Paul Dudon uns vor einigen Jahren mit einer wertvollen Einleitung versehen zugänglich machte[2]. Wir haben es hier mit einer großzügigen Umdeutung des Clemens im Sinne der quietistischen Mystik zu tun, wogegen schon Bossuet mit guten Gründen aufgetreten ist[3]. Es geht in der Tat nicht, unseren Autor von Franz von

---

vor allem sein schönes Buch: La vie spirituelle d'après les pères des trois premiers siècles, Paris 1935, das aus Beiträgen in der mystischen Zeitschrift „La Vie Spirituelle" herausgewachsen ist.

1 Ziegler, S. 143; Winter, S. 18: „Eine ungewöhnliche Kenntnis der menschlichen Seele, ihrer verborgenen Motive und Bewegungen" zeichnen Clemens als Ethiker aus, cf. S. 16; Ernesti, S. V: „Begründer der christlichen Ethik als Wissenschaft"; Giffert, S. 192: „He was much greater in ethics than in theology", cf. S. 179.

2 Paul Dudon: Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie, opuscule inédit de Fénelon, publié avec une introduction par le Père Paul Dudon S. J., Paris 1930 (Études de Théologie Historique X).

3 Dieser Umdeutung begegnet man in der kleinen Schrift auf Schritt und Tritt. So wird die Gnosis definiert als „une admiration amoureuse" (S. 174, cf. S. 175, 185), geschieden von jeder „méditation discursive", als eine contemplation, die Fénelon charakterisiert: Ce vide de l'esprit, cette inattention aux images, cette inaction des puissances (S. 175, cf. S. 187), wofür die „dunkle Nacht" des hl. Johann vom Kreuz als verdeutlichende Parallele angeführt wird (S. 186). Besonders aufschlußreich ist Kap. 8, das den passiven Zustand des Vollkommenen schildert: „Une extinction de toute liberté et une absolue inaction de la volonté de l'homme qui serait mue par l'esprit de Dieu" (S. 197); dann heißt es im folgenden: „Dieu veut en elle, sans aucune résistance, tout ce qui lui plaît" (S. 198). Typisch quietistisch sind auch die Ausführungen über die uninteressierte Liebe in Kap. 3: „Une charité pure et désintéressée" (S. 170), die weder der Furcht noch der Hoffnung als anspornender Motive bedarf (S. 182 — breite Darlegungen).

Paul Dudon hat dieses Werk in den ganzen Streitfall Fénelons mit Bossuet hineingestellt (1694/95 — die Konferenzen von Issy) und es von dort her überhaupt erst recht verständlich gemacht. Er hat auch Bossuets

Sales, von Frau von Guyon oder gar von Johann vom Kreuz aus zu interpretieren[1].

Fénelons Zeitgenosse Gottfried Arnold ist ebenfalls im Anschluß an Rechenbergius fest davon überzeugt, daß Clemens unter die Mystiker zu rechnen sei und daß sich namentlich in den Stromata „haec mysticae Theologiae fundamenta" fänden[2]. Er greift in mehreren Werken mit einer gewissen Vorliebe auf Clemens zurück, vermeidet aber gleichwohl eine eingehendere Darlegung[3]. Mosheim folgt ihm hierin und findet bei Clemens Spuren einer Mystik: vestigia extant, quae pauci adhuc animadverterunt —, freilich leitet er dann als Aufklärer diese Mystik vom dürren ägyptischen Klima ab[4].

In neuerer Zeit hat man sich meist mit einigen kurzen Andeutungen begnügt oder mit einem mehr summarischen Überblick in zusammenfassenden Darstellungen des geistlichen Lebens. Man ist Clemens hierbei nicht immer gerecht geworden[5],

---

Widerlegungsschrift charakterisiert. Läßt man alles auf sich wirken, so kann man Dudons Urteil nur zustimmen: „Le Gnostique . . . n'est pas une étude calme et objective des théories des Stromates, c'est un plaidoyer" (S. 135); er ist „une première édition des Maximes" (S. 160).

1 Fénelon S. 213: Que saint Clément parle dès le second siècle comme saint François de Sales a parlé dans le nôtre, oder: Alle Partien des Clemens . . . se trouvent précisément les mêmes qui composent celui de nos mystiques (S. 256).

2 G. Arnold: Historia . . . theol. myst., Francoforti 1702, cap. XIII, S. 237.

3 G. Arnold, ebda. cap. XI, S. 192f., XIII, S. 235—237, bes. S. 236: Item Mysticam eum Theologiam . . . passim et fortuito explanavisse et quidem promiscue fere, sub nomine verae agnitionis . . .. Viele Belege aus Clemens finden sich in G. Arnolds Werk: „Wahre Abbildung des Inwendigen Christenthums", [3] Leipzig 1733 (cf. mein Origenes-Buch, S. 6, A. 2), sie sind besonders zahlreich im dritten Teile: „Von des inneren Christenthums Ziel und Ausgang". Die Unparteyische Kirchen- und Ketzer Historie, I, Schaffhausen 1740, S. 58, bringt dagegen nur eine kurze Notiz über Clemens, die für unsere Zwecke unbrauchbar ist.

4 J. L. Mosheim: De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii, Helmstadii 1753, S. 315f.

5 So haben mich die Ausführungen A. Foncks über Clemens in seinem Artikel „Mystique" enttäuscht (DThC X 2, Paris 1929, S. 2599—2674, bes. S. 2602—2605). Sie sind unzureichend, unselbständig und erörtern nicht das Wesen der Gnosis. Überhaupt ist der ganze Beitrag zwar gelehrt, aber auch stark kompilatorisch und erschöpft den Gegenstand nicht. Zudem ist er einseitig vom Standpunkt der modernen Mystik aus abgefaßt, was eine geringere Berücksichtigung der älteren Zeit zur Folge hat.

oder man hat eine Skizze vorgelegt, die den Reichtum, den sein inneres Leben besitzt, nicht entfernt ahnen läßt[1]. Behaupten somit Forscher wie Saudreau, Pourrat, Viller, G. Bardy, Cayré, daß man Clemens unter die Mystiker zu rechnen habe, ohne ihre These freilich ausführlicher zu begründen, so hat man auf der anderen Seite immer wieder Biggs Urteil nachgesprochen: „Though the father of all the Mystics he is no Mystic himself. He did not enter the ‚enchanted garden' which he opened for

---

Jr. Hausherr S. J.: Les grands courants de la spiritualité orientale (Orientalia Christiana Periodica I, Roma 1935, S. 114—138) versucht eine Einteilung der östlichen Mystik, die freilich etwas schematisch ausgefallen ist. Die Alexandriner gehören in die zweite Gruppe, die er als spiritualité intellectualiste kennzeichnet (S. 121ff.) und für die der Satz gilt: La perfection coïncide avec la contemplation (S. 124). Im Gegensatz dazu heißt es von der spiritualité primitive, als deren Hauptvertreter Ignatius und Irenaeus erscheinen: „Dans la charité donc et dans l'abnégation . . . consistera pour eux toute la perfection humaine" (S. 121). Hier ist der Mensch vornehmlich une volonté libre, dort l'intellect. Man sieht schon aus dieser Gegenüberstellung, daß man die Alexandriner in ein so starres Schema nicht einzwängen kann, denn die Charakteristika der spiritualité primitive treffen auch für sie zu (cf. meine Ausführungen auf S. 610ff.). Hausherr führt als dritte Gruppe l'école du sentiment an (Macarius, Symeon), aber wer die Schriften des Origenes zum Hohenlied kennt, muß ihn auch hier einreihen, denn die gefühlsbetonte Seite der Mystik war ihm nicht fremd.

1 J. Stoffels: Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn 1908, S. 51—54; P. Pourrat: La spiritualité chrétienne, I[5], Paris 1921, S. 107—113 (nicht sonderlich förderlich, abhängig von Tixeront und Martinez); M. Viller S. J.: La spiritualité des premiers siècles chrétiens, Paris 1930, S. 37—44 (geschickt abgefaßte, populär gehaltene Skizze des geistlichen Lebens des Clemens, die gute Vertrautheit mit den Quellen zeigt und zu dem Resultat kommt: Clément est un mystique, sans nul doute [S. 41]); F. Cayré: Précis de Patrologie et d'histoire de la Théologie, I[2], Paris 1931, S. 169 bis 183 (knappe, aber inhaltsreiche Ausführungen, die besonders die Eigenart clementinischer Mystik und Gnosis herausarbeiten); G. Bardy: La vie spirituelle d'après les pères des trois premiers siècles, Paris 1935, S. 183—214 (reich belesen, aber Clemens etwas einseitig als Griechen würdigend). A. Saudreau: La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver, d'après les Grands Maîtres de la Spiritualité, [3] Angers 1921. Es war mir leider in Deutschland nicht möglich, das französische Original aufzutreiben, ich muß daher nach der deutschen Übersetzung zitieren ([2] Graz und Wien 1908). In Betracht kommt für uns Kapitel II, § 1, S. 25—36, cf. das zusammenfassende Urteil: „Haben wir hier nicht bereits im Keime die ganze Wissenschaft der Mystik?" (S. 35).

others"[1] und die Gnosis ganz intellektualistisch interpretiert. So lehnt noch neuerdings Lazzati deren mystische Deutung als eine Verfälschung clementinischer Gedanken ab[2]. Aber wo man dies nicht tut, sondern in der Gnosis eine Kontemplation sieht, ist man sich darüber noch nicht entfernt einig, ob es sich um eine mystische Kontemplation im strengen Sinne des Wortes handelt, um eine contemplatio infusa, oder um eine Kontemplation, die das diskursive Element nicht ausschließt. Die Ansichten von Ménager und Cayré stehen sich hier schroff gegenüber[3]. Auch darin gehen die Meinungen auseinander, ob Clemens die cognitio experimentalis besessen habe und deshalb im Vollsinne des Wortes ein Mystiker genannt werden könne oder ob dies nicht der Fall gewesen sei[4], und um die Verwirrung noch größer

---

1 Bigg, S. 131f., dabei ist freilich zu beachten, daß Bigg die Mystik ganz eng faßt: I have taken Mysticism as co-extensive with Ecstasy (S. 132, A. 1); die Frage der Beschauung wird nicht einmal aufgeworfen. V. Harnack wiederholt dies Urteil (DG I[4], S. 646, A. 1); neuestens auch Molland, Gospel, S. 81: As Bigg has demonstrated, Clement is no mystic in the strictest sense of the word. Bleibe er doch in der Sphäre „of disciplined reason", da er keine Ekstasen kenne (S. 81), und K. Heussi: Der Ursprung des Mönchtums, 1936, S. 43. Ähnlich Tollinton II, S. 104: He is a forerunner of the mystics, if even he does not belong to their company, cf. S. 237. Die Kenner stimmen aber heute darin weitgehend überein, daß die Ekstase nur eine Begleiterscheinung, kein konstitutives Element der Mystik bilde, cf. z. B. J. Zahn: Einführung in die christliche Mystik, [3-5] Paderborn 1922, S. 530ff., oder K. Richstätter S. J.: Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien, Innsbruck o. J., S. 242ff. Mit Recht widerspricht daher F. Heiler dieser Ansicht Biggs (Urkirche und Ostkirche, München 1937, S. 391).

2 Lazzati, S. 68: Significato mistico sentito nella gnosi è una colorazione esterna . . ., non un vero interiore significato; denn vedere Dio = conoscere per fede.

3 Ménager, VSp 9, 1923f., S. 147, sieht in der Gnosis „la contemplation infuse", anders Cayré, S. 178, der die Gnosis von der gewöhnlichen theologischen Spekulation unterscheidet, aber auch von der Kontemplation im strengen Sinne, qui est infuse et n'implique, de soi, aucune activité discursive. Er bestimmt daher ihr Wesen: Elle est une connaissance mixte, steht im Range unter der Kontemplation und ist eine méditation contemplative parfaite.

4 A. Fonck lehnt in seinem Artikel „Mystique" die cognitio experimentalis ab: „C'est une tradition philosophico-théologique plutôt que l'expérience" (DThC X 2, Sp. 2605); Clemens wie Origenes fehle gerade „l'expérience mystique" (ebda.). Ähnlich Viller, Spiritualité, S. 41: „Sa mystique est beaucoup trop loin du concret et de l'expérimental". A. Saudreau faßt dagegen in seinem kurzen Clemens-Abschnitt alles als

zu machen, sehen andere in ihm den Vater der intellektualistischen Mystik[1]. Es ist daher berechtigt, wenn A. Koch S. J. fordert, in gründlicher und eingehender Untersuchung die Gestalt des Clemens als eines Meisters des geistlichen Lebens aus dem Dunkel aufleuchten zu lassen: „Freilich wäre hier dieselbe Arbeit zu leisten wie beim großen Schüler — geschehen ist hier noch wenig"[2]. Dieser Anregung, die der gelehrte Jesuit im Anschluß an mein Origenes-Buch gab, will ich gern nachgehen, denn es ist notwendig und möglich, zu klareren Erkenntnissen zu gelangen, als sie bisher erzielt sind. Eine Lösung unserer Aufgabe ist endlich um so dringlicher, weil Clemens keine isolierte Erscheinung ist, sondern nachhaltig auf die Folgezeit gewirkt hat. Nicht allein Origenes ist von ihm beeinflußt, sondern auch Theologen und Mystiker späterer Zeiten wie Nilus und besonders Evagrius Ponticus und Maximus Confessor[3]. Es ist ein großes Verdienst von M. Viller S. J., in seinem Aufsatz: Aux sources de la spiritualité de S. Maxime (R. A. M. 11, Toulouse 1930, S. 156—184, 239—268) gezeigt zu haben, daß fast in allen wichtigen Punkten Clemens die Grundlage für Evagrius bildet, der dann weitgehend von Maximus Confessor benützt ist. So kann Viller dann über Maximus urteilen: „Son *γνωστικός* est tout près de celui de Clément" (S. 164, A. 37). Aber der Einfluß des Evagrius und damit indirekt der des Clemens reicht noch

---

auf wirklichen Erfahrungen des Clemens beruhend auf, sieht also darin mit nichten nur die Wiedergabe theoretischer Erkenntnisse. Schon seine Übersetzung von *θεωρία* = „Beschauung" schafft eine bestimmte Atmosphäre (cf. besonders Saudreaus Bemerkungen auf S. 35). Auch Stoffels scheint dieser Meinung zu sein (dafür spräche etwa seine Paraphrase von *ἀνάπαυσις* = „wonnetrunkene Ruhe", S. 54); cf. Inge, Plotinus, I, S. 99: Mystical experiences, die er vielleicht besaß.

1 So z. B. R. P. Casey: Clement and the two divine Logoi (JThSt 25, Oxford 1924, S. 43—56), bes. S. 47: The unity of the divine and the human reason . . . assures his position as the father of Christian intellectual mysticism. Ähnlich auch in seinem Aufsatz: Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism (HThR 18, 1925, S. 39—101), bes. S. 72—76, 96: The father of Christian intellectual mysticism. Die gleiche Ansicht — wenn auch im einzelnen anders ausgeführt — vertritt Jr. Hausherr in seinem bereits erwähnten Aufsatz (S. 121—124).

2 A. Koch S. J.: Clemens von Alexandrien als Lehrer der Vollkommenheit (ZAM 7, Innsbruck 1932, S. 363).

3 M. Lot-Borodine: La doctrine de la déification dans l'Église grecque usqu'au XI[e] siècle (RHR 105, Paris 1932, S. 11; 106, S. 531).

weiter: „presque toute la spiritualité byzantine a subi l'influence d'Evagre" (S. 266), behauptet Viller nicht ohne Grund. Andere beachteten die Beziehungen zwischen Clemens und dem Areopagiten, wofür sich ebenfalls einiges anführen ließe[1], aber noch frappanter sind die Übereinstimmungen zwischen den Stromata und den Collationes Cassians, worauf A. Ménager zum ersten Male hingewiesen hat[2]. Angesichts dieser erstaunlichen Fernwirkungen ist es eine ebenso notwendige wie nützliche Aufgabe, auf die Frage nach der Mystik des Clemens eine möglichst präzise Antwort zu geben.

Nicht unwichtig ist es ferner, seine Stellung zur Philosophie genau zu ermitteln. Die Forschung ist auch hier noch nicht über sich einander widersprechende Meinungen hinausgelangt, was man versteht, wenn man an Clemens' eigene, oft unausgeglichene Ansichten denkt. Man beobachtet dieses Schwanken im Urteil ebenso beim Beantworten der Frage nach den Ursprüngen der Philosophie[3] wie beim Ermitteln des Wertes,

---

1 A. Fonck, Artikel „Mystique" in DThC X 2, Sp. 2604; Lebreton: La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie (RSR 18, Paris 1928, S. 457—488), bes. S. 460: (Seine Ausführungen lassen erkennen) „dans une forme encore mal assurée cette théorie de la gnose, de l'union divine, qui s'épanouira plus tard dans les écrits du pseudo-Denys". Wir werden im Verlauf unserer Untersuchungen eine Reihe von Beobachtungen anführen, welche diese These stützen.

2 A. Ménager: Cassien et Clément d'Alexandrie (VSp 9, 1923f., S. 138—152). Diese Studie ist zwar lehrreich, aber etwas primitiv ausgefallen. Übrigens hat schon Fénelon in seinem „Gnostique" Cassian neben Clemens gestellt und besonders collatio IX/X beachtet (Le Gnostique, cap. 3, S. 172 Dudon; cap. 4, S. 175; cap. 8, S. 199). Vgl. zu allem auch Dudons Ausführungen, bes. S. 135ff.

Das neueste Cassian-Buch von A. Kemmer: Charisma maximum, Löwen 1938, konnte ich mir auch mit Hilfe des Auskunftsbüros der deutschen Bibliotheken nicht verschaffen. Der große Cassian-Artikel von M. Olphe-Galliard im DSp II 214ff. geht auf die Beziehungen zwischen Clemens und Cassian nicht ein.

3 H. Eibl: Die Stellung des Klemens von Alexandrien zur griechischen Bildung (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 164, 1917, S. 33—59) weist in seiner gehaltvollen Abhandlung, die sich durch besonnene Analysen auszeichnet, mit Recht auf die Uneinheitlichkeit der clementinischen Ansichten über die Ursprünge der Philosophie hin (bes. S. 55). Er versucht dann aber doch eine Harmonisierung, die Clemens in dieser Form nie angestrebt hat. H. Meyer: Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, Bonn 1914, S. 95, A. 9, lehnt dagegen jeden Ausgleich ab („die unausgeglichen

den sie für Clemens besessen hat[1]. Die Forscher haben sich ferner bemüht, die philosophischen Quellen unseres Autors aufzudecken, ohne dabei freilich ein einheitliches Resultat zu erzielen. Wiesen doch die einen energisch auf Plato als auf den Gewährsmann des Clemens hin[2], andere im Gegenteil auf

nebeneinanderstehen und wegen ihrer inneren Unvereinbarkeit auch niemals ausgeglichen werden konnten"). Ähnlich urteilte schon einige Jahre früher J. Geffeken: Zwei griechische Apologeten, Leipzig und Berlin 1907, S. 253 („Es läßt sich nicht auf . . . eine Formel bringen"). Oder man suchte die treibende Idee des Clemens herauszufinden (Bigg, S. 77).

1 Eibl, S. 34: „In einer freudigen Bejahung der Philosophie"; S. 55: „Sein Bildungsprogramm steht im Zentrum seines Interesses"; cf. Aall, S. 418, und viele andere. Völlig entgegengesetzt ist die Meinung Cognats in seiner großen Monographie (S. 288, 409 u. ö.).

2 Über das Verhältnis des Clemens zu Plato sind in neuerer Zeit zwei interessante Abhandlungen vorgelegt worden: J. Meifort: Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus, 1928, bemüht sich um den Nachweis, daß Christentum und Platonismus nichts miteinander zu tun haben (cf. besonders S. 92f.), während Casey: Platonism, genau das Gegenteil zeigen will: „A certain natural affinity existed between Christianity and Platonism" (S. 45).

Diese Tendenz beherrscht seinen lehrreichen Aufsatz: There are real affinities between Paul, John and Plato, which Clement was the first to see (S. 96). Aber die Begründung für diese weittragende Behauptung reicht nicht aus, denn Casey führt nur an „a common experience of religion, a common conception of its functions" und eine gleiche Bewertung des Lebens.

Die Forschung hat übrigens seit jeher mit besonderer Vorliebe Clemens im Gewande des Platonikers gesehen, wenn sie auch dafür einen eingehenden Beweis schuldig geblieben ist. Ich verweise für die frühere Zeit nur auf E. D. Colberg: Das Platonisch-Hermetisches (sic!) Christentum, I, Frankfurt und Leipzig 1690, S. 28: Clemens hat in Athen „die Platonische Philosophie gelernt, die er nachmals mit dem christlichen Glauben vermischte". Vacherot, S. 248; Kutter, NT, S. 4: „Er ist von einem Plato auf eine Weise hingenommen, daß er kein Bedenken trägt, die Direktionen seiner Philosophie aus ihm zu schöpfen"; Hort, S. XXXVf.: Von Plato entlehnt Religion, Theorie vom Universum, philosophische Methode. Arnou, Platonisme des Pères (DThC XII 2, Paris 1935, bes. S. 2304ff., Le platonisme des premiers Alexandrins). Arnou bringt freilich für Clemens keine neuen Gesichtspunkte, ist z. T. von Meifort beeinflußt, aber er bemüht sich mit gewohnter Sachkenntnis, einzelne Abhängigkeiten aufzudecken (bes. S. 2306), und hat auch darauf mit Recht aufmerksam gemacht, daß Origenes Plato nicht mit der gleichen inneren Sympathie behandelt habe wie Clemens (S. 2305: Origène est très éloigné de cette bienveillance).

G. W. Butterworth: Clement of Alexandria's Protrepticus and the Phaedrus of Plato (Class. Quarterly X, London 1916, S. 198—205), bietet

Aristoteles[1] oder auf die Stoa[2], während eine weitere Gruppe

---

einen überaus förderlichen Vergleich zwischen beiden Schriften, der Phrasen, Sentenzen, Wortschatz und Anspielungen berücksichtigt und zu dem Resultat kommt, daß Clemens die Sprache Platos ebenso unbewußt spricht wie die der Bibel (cf. besonders S. 205).

Kürzlich hat Lazzati versucht, Clemens vom mittleren Platonismus, besonders von Albinus aus, verständlicher zu machen (S. 51ff.), weil dieser infolge seiner religiösen Haltung ein Bindeglied zwischen Plato und Clemens habe bilden müssen. Aber sein Beweis ist schwach, denn der Zug zur Religion war allgemeine Zeiterscheinung, und der Versuch, die innere Einheit der clementinischen Schriften von den Stufen des Albinus für die Lektüre platonischer Dialoge aus zu erklären, ist künstlich und undurchführbar (cf. S. 56), zumal Clemens selbst auf solche Zusammenhänge nirgends hinweist.

1 H. J. Reinkens: De Clemente presbytero alexandrino homine, scriptore, philosopho, theologo liber, Vratislaviae 1851, S. 300: Clemens ut philosophus est Aristotelicus, S. 304, 309 u. ö.; Ziegert, S. 14 u. ö.

J. Bernays: Zu Aristoteles und Clemens (Ges. Abhandlungen I, Bonn 1885, S. 151—164), vergleicht Strom. II 60 mit Aristoteles, Nik. Ethik III 2, S. 1111a, und kommt dabei zu dem Resultat, daß Clemens seine Vorlage „bald kürzend, bald für Erklärung erweiternd" reproduziere. Bernays vermutet wohl mit Recht, daß Clemens die Zusätze und Beispiele einem Kommentator des Aristoteles entlehnt habe, „nur daß bei Clemens die Ausmalung voller erscheint, weil die scharfen und feinen Striche des Aristoteles mit dem etwas dickeren Pinsel eines, allerdings kundigen, Auslegers überzogen werden" (S. 162). Für die clementinische Arbeitsweise ist dieser scharfsinnige und kenntnisreiche Aufsatz sehr lehrreich.

2 J. Stelzenberger: Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933, passim. Die Themastellung bringt es mit sich, daß Clemens ausschließlich als Stoiker erscheint, ohne daß sein Platonismus auch nur erwähnt wird.

Aber bereits lange vor St. hat man häufig auf den starken stoischen Einfluß in Fragen der Ethik hingewiesen, z. B. Winter, S. 41f. (S. 42: „Er hat gerade dieser Schule . . . den größten Einfluß auf seine Denkweise eingeräumt"); Hort, S. XXXV; auf S. XLVII—IL gibt er eine brauchbare Tabelle der philosophischen Termini, die Clemens entlehnt hat; Hofstede, S. 98ff.; allgemeiner, aber nicht ohne Übertreibung urteilt Holl, Enthusiasmus, S. 226: „Klemens verdankt die wichtigsten Anregungen der antiken Philosophie; mit ihren Begriffen hat er das sittliche Ideal des Christen geschildert". Neuerdings M. Pohlenz, S. 166: „. . . bleibt für ihn doch die Lehre der Stoa . . . die eigentliche Form der griechischen Ethik, die er . . . vollenden will."

A. Aall, S. 417, macht darauf aufmerksam, daß Clemens mit seinen erkenntnistheoretischen und psychologischen Anschauungen auf stoischem Boden stehe, was aber nur z. T. richtig ist, weil man den starken platonischen Einschlag nicht übersehen darf.

Clemens als einen ausgesprochenen Eklektiker würdigte[1]. Große Mühe gab man sich, um die Beziehungen zwischen Clemens und dem werdenden Neuplatonismus zu erhellen, ohne freilich wesentliche Fortschritte zu erzielen, was ein Vergleich der Arbeiten von Daehne und Witt zeigt[2].

Wichtiger ist die Frage nach dem Verhältnis des Philosophischen zum Christlichen in der clementinischen Ge-

---

1 Das ist die verbreitetste Ansicht, die ja auch Clemens' eigenen Aussagen am nächsten kommt. So Hofstede de Groot, S. 92ff. (berührt alles aber nur recht oberflächlich, Verfasser entschuldigt sich mit Krankheit: disputationem manu tremente conscribere incepi — S. VI); C. Merk: Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, Diss. Leipzig 1879 (gute Materialsammlung, aber ohne inneres Verständnis, Overbecks Kritik [ThLZ 4, 1879, S. 475ff.] ist vielleicht etwas zu scharf ausgefallen); M. J. Daskalakis: Die eklektischen Anschauungen des Clemens von Alexandria und seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, Diss. München 1908 (dringt tiefer ein als Merk, bleibt aber gleichfalls unzureichend. Eine Reihe von Fragen wird nur angerührt, aber nicht sachgemäß erledigt. Nirgends wird ein verborgener Zusammenhang aufgedeckt, nie nach der treibenden Kraft gefragt. Man darf auch nicht bei Clemens alles Theologische aus der Diskussion ausscheiden und nur rein Philosophisches behandeln, weil man dann Wesentliches beseitigt und den Rest falsch deuten muß. So hinterläßt die Untersuchung einen schwankenden und unbefriedigenden Eindruck).

2 A. F. Daehne: De γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis ..., Lipsiae 1831, S. 79—112; der Beweis ist nicht erbracht, denn die meisten der angeblichen Ähnlichkeiten zwischen Clemens und Plotin erklären sich aus einer gemeinsamen Quelle, sind z. B. gut philonisch. Daehnes Meinung ist auch mehrmals angegriffen und widerlegt worden, so von Reinkens, S. 276ff.; Laemmer, S. 53—56 (sorgsam); Cognat, S. 421—450; Preische, S. 33ff.; Merk, S. 35, A. 3 (erinnert an Philo); Winter, S. 48, A. 3.

A. Aall, S. 405ff., führt Daehnes Arbeiten fort und weist auf „ideengeschichtliche Beziehungen zu dem Neuplatonismus" hin. In neuerer Zeit finden sich einige Beobachtungen in Inges großem Plotin-Werk (bes. in Band I), und endlich wäre der Aufsatz von R. E. Witt zu erwähnen: The Hellenism of Clement of Alexandria (The Classical Quarterly 25, London 1931, S. 195—204), der den Berührungen zwischen Clemens und Plotin nachgeht. Leider begnügt sich Witt damit, einige mehr oberflächliche Gemeinsamkeiten zu erwähnen, wofür er Posidonius als Quelle angibt, während er das Abweichende verschweigt. Clemens wird als Philosoph betrachtet, was manche Verzeichnungen zur Folge hat. Es geht z. B. nicht an, den Logos bei Clemens ausschließlich als kosmisches Prinzip zu würdigen und dem νοῦς bei Plotin gleichzusetzen (S. 201). Die Diskussion wird kaum über Daehne hinausgeführt, dessen Arbeit Witt freilich nicht zu kennen scheint.

dankenwelt. Hier stehen sich, wie fast nicht anders zu erwarten, wieder zwei Anschauungen diametral gegenüber. Nach der einen ist unser Autor der Philosoph, bei dem das christliche Element als etwas Nebensächliches erscheint: „Die Philosophie war ihm in Fleisch und Blut übergegangen, sie war das agens seines Denkens“[1]. Nach der anderen bleibt Clemens immer der Christ, der von einer festen Position aus an die einzelnen philosophischen Systeme herangetreten ist: „in fundamento christiano nitens idque solum firmum existimans nulli sectae philosophicae se totum addixit, sed varia elementa consociavit“[2]. Protestantische, anglikanische und katholische Theologen stimmen darin überein, daß sie Clemens in erster Linie als aufrichtigen und tiefen Christen würdigen[3], und man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Verbindung des Christentums mit der Philosophie nicht

---

1 Ziegert, S. 6. Diese Meinung teilen viele andere Forscher, z. B. Merk, S. 51, 90: „Die Clementinische Weltanschauung ist formell eine christliche“ (!); A. Aall, S. 396, 424, 426; RE³ IV 159f.: „. . . die ganze Denkweise des Clemens eine durch die Philosophie beherrschte bleibt“.

Man hat neben der Philosophie auch an die Gnosis als Quelle gedacht (Vacherot, S. 248). In neuerer Zeit hat dies besonders Overbeck betont: „. . . macht er von valentinianischen und basilidianischen Ausdrücken und Definitionen reichlich Gebrauch“, denn er besitze „in seiner denkerischen Anlage“ viel Verwandtschaft mit jenen Systemen (Overbeck-Bernoulli, S. 88). Noch zugespitzter äußert sich Munck, S. 108, der gegen die Ansicht polemisiert, als sei Clemens ein Platoniker gewesen: „Klemens' Denken ist viel unbestimmter, als viele glauben, es ist viel mythischer“.

2 Laemmer, S. 56; Cognat, S. 409: Ausgangspunkt des Eklektizismus ist la doctrine révélée.

3 Molland, Gospel, S. 84, A. 1: Clement is more in accordance with historic Christianity than is often assumed. — J. H. Müller: Idées dogmatiques de Clément d'Alexandrie, Thèse, Straßbourg 1861, hat in seiner unfertigen, recht schülerhaften Arbeit, die das innere Gefüge der clementinischen Theologie nicht erfaßt, genau das Gegenteil behauptet: Méconnaître complètement la nature du christianisme . . . il est hérétique (S. 31); de Faye, S. 69: „Clément est d'abord chrétien“, 70, 158, „profondément chrétien“, 170, 190 u. ö.

Hort, S. 82: „profoundly Christian as he is“; Tollinton II, S. 239: „. . . that the religious element is . . . more determinative in Clement's nature than the intellectual“.

Tixeront, S. 282; Lebreton, RSR 1928, S. 460, 461, 470: De toute son âme il est chrétien; Viller, Spiritualité, S. 39; Cayré, S. 171: une solide et ardente piété chrétienne, S. 173; Lazzati, S. 48f., 69, bes. S. 63: Che egli, prima e più che filosofo, è religioso, e filosofo solo in quanto questo giova alla sua concezione religiosa, S. 70.

als Zeichen des Niedergangs, sondern der inneren Lebendigkeit zu würdigen sei[1]. Man erinnere sich auch, daß das Arbeiten mit philosophischen Formeln in den Stromata beabsichtigt war, wie wir früher dargelegt haben[2]. Schon Fénelon hat darauf sorgsam geachtet: „Il donne toujours ... un tour philosophique au christianisme, pour l'insinuer mieux; ainsi, il ne veut dire de la gnose que ce qui peut passer pour une philosophie"[3], und dem Exegeten die schwierige Aufgabe gestellt, „d'entendre à demi-mot"[4]. Andere haben diesen Gedanken aufgegriffen[5], und Lot-Borodine hat hübsch gesprochen „de ce noble mystagogue, caché sous l'ample manteau platonicien et stoicien"[6]. Unsere eigenen Untersuchungen müssen sich in dieser Richtung bewegen und versuchen, durch die philosophische Hülle hindurchzudringen, um das Hauptanliegen des Autors aus gelegentlichen Andeutungen, Hinweisen, aus dem Vergleich verwandter Stellen zu erschließen. Man vermag dies nur dann mit Erfolg zu tun, wenn man sich gründlich in Clemens eingelebt, geduldig seine Schriften wiederholt gelesen und lange in ihn hineingehorcht hat, um seine wahre Meinung zu erraten. Man muß so viel Takt und Feingefühl besitzen, um die rechte Mitte einzuhalten zwischen einer sklavischen Wiedergabe des Wortsinnes und einer gewaltsamen, phantasievollen Umdeutung. Gewiß, die Forderung des „d'entendre à demi-mot" ist gerade bei einem Schriftsteller wie Clemens nicht leicht zu erfüllen, und ich weiß nicht, ob ich ihr wirklich gerecht werde. Aber von Anfang an muß sie als methodischer Leitstern fest ins Auge gefaßt werden, vielleicht bewahrt sie uns doch wenigstens vor manchen Abwegen.

Beobachten wir bei der Erörterung der Fragen, welche die Clemens-Forschung besonders beschäftigten, ein auffallendes Schwanken in den Urteilen, so werden wir von vornherein nicht annehmen, daß die großen, zusammenfassenden Darstellungen ein in sich geschlossenes Bild von unserem Autor

---

1 Patrick, S. 62: But this power to assimilate is surely a symptom of life, the characteristic of every healthy organism.

2 Cf. S. 8—10.

3 Fénelon, le Gnostique, cap. 1, S. 163 Dudon.

4 Ebda. S. 164.

5 Cf. DThC III 1, Sp. 139: Son habitude d'envelopper sa pensée chrétienne d'expressions familières à l'esprit grec.

6 Lot-Borodine, RHR 105, S. 11.

gezeichnet haben. Eine nähere Prüfung bestätigt diese Vermutung leider über Erwarten. Von den älteren Arbeiten verdient immer noch N. Le Nourrys Schrift „Dissertationes de omnibus Clementis Alexandrini operibus“ (1703) eine besondere Hervorhebung[1]. Freilich kommt es dem gelehrten Mauriner nicht auf eine Darlegung der clementinischen Lehre an sich an, sondern auf die Rechtfertigung seines Autors in einigen strittigen Punkten. Unmißverständlich hat er die Tendenz ausgesprochen, die seinen umfangreichen Darlegungen zugrunde liegt: nihil itaque in hac Clementis sententia et doctrina quidpiam deprehendi potest, quod omnino rectum non sit ac plane orthodoxum (1234 D). So wird bei allen dogmatischen Fragen — unter ständiger Verwertung scholastischer Fachausdrücke — die Übereinstimmung mit Thomas, Augustin und den Vätern nachgewiesen (gelegentlich auch einmal mit dem Tridentinum, 1193). Die Front richtet sich dabei teils gegen die Centuriatoren (z. B. 1163, 1177), teils gegen die Quietisten (1204f., 1214—1218: amor purus; 1221—1225: Meditation schließt Tat nicht aus; 1233), was damals angesichts des Streites um die uninteressierte Liebe und der Rolle, die Clemens in der Kontroverse zwischen Fénelon und Bossuet spielte, gewiß aktuell war. Aber für eine historische Betrachtung ist diese Arbeit doch nicht recht verwertbar, so sehr man auch Belesenheit, Scharfblick und Fleiß ihres Autors bewundern muß und so gute Dienste sie auch heute noch uns als Stoffsammlung leistet.

Das 18. Jahrhundert hat auf dem Gebiete der Clemens-Forschung keine Leistung aufzuweisen, die auch nur von fern einen Vergleich mit Le Nourry aushielte. Wie dürftig nimmt sich trotz einer gewissen Gelehrsamkeit Bielkes Arbeit aus, die in ihrer dogmatischen Fragestellung mit dem Werk jenes Mauriners verwandt ist[2]! Wie oberflächlich mutet uns der Abschnitt an, den Schroeckh im dritten Bande seiner langatmigen Kirchengeschichte unserem Autor gewidmet hat, wie voll platter Urteile,

---

1 Sie ist bequem zugänglich, da sie bei Migne abgedruckt ist (SG IX, Sp. 795—1484; für uns kommen besonders in Betracht Sp. 1113—1236).

2 J. A. F. Bielke: Dissertatio de Clemente Alexandrino eiusque erroribus, Jenae 1737. Verfasser will ermitteln, ob Clemens dogmatisch korrekt gedacht habe und deshalb als testis veritatis gelten könne. Im Unterschiede zu Le Nourry werden verschiedene errores aufgezählt.

wie bar jedes tieferen Verständnisses[1]! Clemens wird hier ganz vom Standpunkt des Aufklärers betrachtet, deshalb wird allein seine „Tugendlehre" gelobt[2].

Unzureichend bleiben auch die Versuche des 19. Jahrhunderts. Redepenning, der bekannte Biograph des Origenes, hat im ersten Bande seiner gehaltvollen Monographie auch dem Clemens einen längeren Abschnitt gewidmet[3]. Hier wird der Stoff zwar sehr fleißig zusammengestellt, aber nicht innerlich durchdrungen. Clemens wird gelobt, weil er den „Richterspruch der subjektiven Verstandeserkenntnis" abgelehnt habe (S. 100), gelegentlich wird gegen Hegel (S. 105) und die damalige Metaphysik überhaupt (S. 103) polemisiert, was alles den Standpunkt des Verfassers charakterisiert. Dürftig ist das große Werk von Reinkens[4], das in breiten Ausführungen fast nur Inhaltsangaben bringt. Der letzte Abschnitt, der über Clemens als Theologen handelt (S. 310ff.), ist ziemlich wertlos, da er vom System späterer katholischer Dogmatik ausgeht und ihn darnach umdeutet. Man vergleiche nur die Ausführungen über den clementinischen Glauben mit dem tridentinischen Rechtfertigungsdekret, und man wird überraschende Übereinstimmungen beobachten[5]. Die besondere Haltung unseres Autors, der oft apologetische Cha-

---

1 J. M. Schroeckh: Christliche Kirchengeschichte, III², Leipzig 1777, S. 251—289. Schroeckh findet alles sonderbar, merkwürdig. Es mag genügen, auf zwei Urteile hinzuweisen. Durch die Philosophie sei Clemens gekommen „zu einer neuen und ziemlich sonderbaren Einkleidung der christlichen Religion" (S. 251), und allegorisiert habe er nur, um etwas Neues sagen zu können (S. 283).

2 Ebda. S. 282: „Clemens gefällt überhaupt in der Tugendlehre etwas mehr, als wenn er den Glauben der Christen erklärt".

3 E. R. Redepenning: Origenes, I, Bonn 1841, S. 83—183.

4 H. J. Reinkens: De Clemente presbytero alexandrino homine, scriptore, philosopho, theologo liber, Vratislaviae 1851 (X und 358 S.).

5 S. 327ff.; wenn es auf S. 327 heißt, daß es zum Glauben komme divina gratia excitante et adiuvante, so ist das wörtlich aus dem Rechtfertigungsdekret übernommen (VI 5). Die weiteren Ausführungen über den Glauben als ein Fürwahrhalten, als ein freiwilliges Zustimmen zu den Lehren der Kirche, decken sich mit VI 6 (S. 332ff.), die über das Verhältnis von Glaube und Werk mit VI 6 und 11. Man beobachtet, wie die clementinischen Darlegungen über die πίστις umgeformt und als Belege in einen fertigen dogmatischen Beweisgang hineingezwängt sind. Daß man bei der Lektüre dieses Abschnittes auf Schritt und Tritt der scholastischen Schulsprache begegnet, wird niemand mehr überraschen (cf. S. 355: corde, quod fide viva formatur). Man wird es dann auch in der

rakter seiner Schriften, die Tendenz bestimmter Abschnitte, Tatsachen, die eine gewissenhafte Exegese peinlich genau zu berücksichtigen hätte — alles wird ohne Bedenken übergangen.

Von den beiden französischen Monographien, die in den fünfziger Jahren erschienen sind, ist die Duperrons als ein kompilatorisches Werk ebenso unbrauchbar wie Reinkens' Arbeit[1]. Cognats Schrift[2] steht fraglos auf beträchtlich höherem Niveau, hinterläßt aber gleichwohl einen zwiespältigen Eindruck. Von Anfang an läßt uns der Autor nicht über die Tendenz im unklaren, die er mit seinen gelehrten Darlegungen verfolgt. Er will der katholischen Apologetik in Frankreich neue Bahnen weisen und einen Mittelweg zwischen Rationalismus und Fideismus empfehlen. Daher sagt er in der Vorrede mit vollem Rechte: „Notre travail n'est donc pas une œuvre de pure érudition historique. C'est pour répondre à des besoins présents ...“ (S. III). Daher wird auch Sprache, Terminologie und Art der Beweisführung der Gegenwart angepaßt, d. h. Clemens wird mit thomistischen Ideen in Zusammenhang gebracht und von ihnen aus interpretiert. Mit dem Vorhaben Cognats hängt es auch eng zusammen, daß er seine Untersuchung eigentlich nur auf einen Punkt beschränkt, nämlich auf das Verhältnis von *πίστις* und *γνῶσις*. Hier ist er aber sehr ausführlich — was zugunsten dieser Arbeit spricht —, und mag er auch keine wesentlich neuen Resultate erzielen, so weist er doch energisch auf die Bedeutung des christlichen Elementes bei Clemens hin. Dabei hat er sehr förderliche Beobachtungen angestellt, denen ich weithin zustimmen kann, wenngleich nicht verkannt werden soll, daß der philosophische Einschlag in seiner Breite nicht gewürdigt, in seiner Bedeutung unterschätzt wird. Mag ferner vieles auch nur gestreift, anderes trotz alles Wortreichtums doch nicht gründlich erledigt sein, so wird man als Gesamturteil sagen dürfen, daß Cognats Monographie trotz aller Mängel eine für ihre Zeit beachtliche Leistung darstellte.

Ordnung finden, daß Aristoteles der philosophische Gewährsmann des Clemens gewesen ist, und man wird zahlreiche, sophistisch anmutende Umdeutungen mit in Kauf nehmen müssen.

1 L'abbé Hébert-Duperron: Essai sur la polémique et la philosophie de Clément d'Alexandrie, Paris 1855 (XVIII u. 309 S.).

2 L'abbé J. Cognat: Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique, ² Paris 1859 (VII u. 507 S.).

Das Buch von E. Freppel[1] ist aus Vorträgen erwachsen, es soll nicht die Forschung fördern, sondern eine schwungvolle, breit angelegte Zusammenfassung unserer Erkenntnisse bilden, die ein weiteres Publikum für diesen Gegenstand interessieren könnte. Daher fehlt jede Untersuchung, jede scharfe Einzelexegese, was jedoch nicht ausschließt, daß sich viele feine Beobachtungen finden, namentlich solche auf stilistischem Gebiete[2]. Der ausführliche Lexikonartikel von de la Barre[3] führt uns bereits ins 20. Jahrhundert. Er ist gewiß sehr sorgfältig, bietet einen guten Überblick, begnügt sich aber mit Referaten, die sich von eigenen Urteilen ängstlich fernhalten und durch selbständige Untersuchungen nicht ergänzt werden. Weitere Monographien sind von katholischer Seite nicht mehr vorgelegt worden, im neuen Jahrhundert haben die protestantischen Theologen die Arbeit übernommen, allen voran die Anglikaner. Aber man kann nicht behaupten, daß ihre Bemühungen einen wesentlich größeren Erfolg erzielt hätten.

Als erstes Werk muß de Fayes Schrift erwähnt werden[4], die in manchen Punkten neue Ansichten vorträgt (die Stellung der Stromata innerhalb der Trilogie), in anderen dagegen längst Bekanntes wiederholt. Gleich anfangs betont de Faye, daß er nicht geben wolle „une étude complète de Clément d'Alexandrie. Le moment ... n'est pas encore venu de faire cette étude". Was er biete, sei nur eine „introduction à l'étude de Clément" (S. 3). So beschränkt er sich darauf, die literarischen Fragen zu behandeln und an einigen ausgewählten Beispielen die Verschlingung christlicher und philosophischer Motive aufzudecken. Aber gerade hier dringen seine Ausführungen nicht

1 E. Freppel: Clément d'Alexandrie, Paris 1865; ³1891 (419 S.) habe ich benutzt.

2 Auch Freppel paßt Clemens offensichtlich der katholischen Dogmatik, insonderheit dem Tridentinum, an und grenzt ihn scharf ab gegen die Reformatoren (häufige Polemik gegen Luther und Calvin) und die Quietisten (bes. die Ausführungen des letzten Kapitels). — Manche Fehlurteile erklären sich aus dem Stande der damaligen Forschung. Ich will nur das eine festhalten, die Abhängigkeit des Clemens von den Areopagitica (S. 405ff.).

3 Clément d'Alexandrie (DThC III 1, Paris 1907, 3ᵉ tirage 1923, Sp. 137—199).

4 E. de Faye: Clément d'Alexandrie, Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIᵉ siècle, Paris (1898), ²1906 (352 S.).

sonderlich tief ein und fordern bei der Schilderung des Vollkommenen zuweilen Widerspruch heraus. In einigen Partien hat man den Eindruck, mehr einen glatten und anregend geschriebenen Essay zu lesen als eine gelehrte Untersuchung, und die Widersprüche, die das Buch enthält[1], beweisen doch wohl, daß ein letztes Durchdringen des Stoffes fehlt[2]. Gleichen katholische Bearbeiter den Clemens der tridentinischen Dogmatik an, so bemüht sich de Faye um den Nachweis, daß sein Held ein Christentum vertreten habe, das reiner und ursprünglicher gewesen sei als das durch Augustin bestimmte abendländische, und zu dem es daher zurückzukehren gelte[3], eine Anschauung, die meines Erachtens unhaltbar ist, die aber gleichwohl die kommende Forschung beeinflußt hat. Sie war freilich schon vor de Faye gelegentlich von anglo-amerikanischen Gelehrten ausgesprochen worden, zuweilen sogar in radikalerer Form[4], aber ich vermute doch, daß der große Nachhall, den das schwungvoll

---

1 S. 123: „Clément n'est pas un penseur nuageux, ses idées sont très précises", cf. S. 216: „des conceptions très fécondes mais peu précises". Auf S. 119 werden Prot. und Päd. den Strom. gegenübergestellt: „Ces traités ne se distinguent-ils pas au contraire par l'ordonnance des matières et l'élégance du style?" Das genaue Gegenteil wird auf S. 72 behauptet: „Les longueurs et les digressions abondent dans le Pédagogue. C'est déjà le style et la manière des Stromates." Bald hat die ἀγάπη den Ehrenplatz inne (S. 301), bald dagegen die ἀπάθεια (S. 295, A. 1). Man ersieht aus diesen Proben, die vermehrt werden könnten, wie flüchtig de Fayes Arbeitsweise gewesen ist.

2 Daskalakis charakterisiert de Faye nicht unrichtig mit den Worten „der poetisch und enthusiastisch schreibende de Faye" (S. 16; cf. S. 19: „sein Enthusiasmus für Clemens").

3 Besonders in den Schlußseiten des Werkes wird dieser Gedanke schwungvoll dargelegt.

4 Cf. A. V. G. Allen: The continuity of christian thought: A study of modern theology in the light of its history, [9] Boston 1891, S. 38—70; von Allen abhängig, aber diese These bis zum Extrem treibend ist I. B. Heard: Alexandrian and Carthaginian theology contrasted. The Hulsean lectures 1892/93, Edinburgh 1893. Schon der Titel läßt die Tendenz mit voller Deutlichkeit erkennen. Alexandrien wird gegen Carthago ausgespielt. Die Theologie der Zukunft müsse wieder an die alexandrinischen Theologen, besonders an Origenes anknüpfen und die falschen Bahnen Augustins verlassen. Die wahren Fortsetzer der Alexandriner sind die Mystiker, die Quäker, die Cambridge-Platonisten! C. Clemen hat über dieses seltsame Werk ein ausführliches Referat verfaßt (ThLZ 19, 1894, S. 374ff.).

geschriebene Buch dieses Franzosen gefunden hat, nicht wenig zu ihrer Verbreitung beigetragen hat.

Von den drei englischen Darstellungen muß die Biggs — nicht allein aus chronologischen Gründen — an erster Stelle erwähnt werden[1]. Gewiß ist es nur ein verhältnismäßig kurzer Abschnitt, den Bigg in seinen berühmten Vorlesungen über die Alexandriner dem Clemens gewidmet hat, aber es handelt sich um einen wohlgelungenen, gelehrten und aufschlußreichen Überblick von hoher Warte aus über das Ganze der clementinischen Theologie. Die beiden anderen englischen Monographien können sich trotz ihres erheblichen Umfanges nicht entfernt mit Bigg messen. Ist doch Patricks Buch aus Vorlesungen entstanden[2], die es sich wohl nur zur Aufgabe gesetzt haben, unter Berücksichtigung des damaligen Standes der Forschung einen größeren Leserkreis über Clemens zu orientieren. Bei aller geschickten Darstellung und gefälligen Schreibweise erfahren wir doch nichts Neues, sondern der Verfasser begnügt sich, die Resultate anderer zusammenzufassen, wobei gerade die ethischen Partien nur oberflächlich berührt werden. Für die Tendenz des Werkes kennzeichnend ist die Schilderung des Clemens als „the first systematic teacher of Christian doctrine, the foremost champion of liberal culture in the Church“[3]. Wie Clemens sich allen neuen Bestrebungen seiner Zeit erschloß, ohne dadurch den Kontakt mit der Vergangenheit zu verlieren, so sollen wir heute verfahren: „The problem of the Church to-day is, in loyalty to the past, to adjust itself to the new forces in the thought of our time“[4]. Clemens als Hauptrepräsentant eines kirchlichen Liberalismus und als Vorbild für alle liberalen Bestrebungen der Gegenwart — dies hatten schon gelegentlich die Franzosen de Faye und Courdaveaux behauptet[5], aber erst die englischen Gelehrten

---

1 Ch. Bigg: The Christian Platonists of Alexandria (Bampton Lectures, 1886), ² Oxford 1913, S. 63—150.

2 John Patrick: Clement of Alexandria (The Croall Lecture for 1899/1900), Edinburgh and London 1914 (VIII und 329 S.).

3 S. 13.

4 S. 63.

5 De Faye, S. 100: de la thèse libérale (Clemens' Benutzung der Philosophie); V. Courdaveaux: Clément d'Alexandrie (RHR 25, Paris 1892, S. 287—321); Clemens erscheint hier durchgehends als Rationalist, „d'une raison cultivée“ (S. 298); „la raison naturelle“ bilde die eine Basis des christlichen Glaubens (S. 295). In vielem mutet dieser Aufsatz

bauten diese These großzügig aus und machten sie zum beherrschenden Mittelpunkt ihrer Darstellungen. Tollinton hat sie bereits im Buchtitel seiner zweibändigen Monographie angedeutet[1]. Wie bei Patrick, so ist auch bei Tollinton Clemens „at once the champion of continuity and the leader of wise and timely innovation"[2], also ein würdiger Vertreter des Liberalismus, den wir in seiner weiten Aufgeschlossenheit allen zeitgenössischen Neuerscheinungen gegenüber nachzuahmen haben[3]. Das ist das eigentliche Anliegen des kenntnisreichen Verfassers, neue Forschungsresultate will er dagegen nicht mitteilen. So ist die Darstellung ungemein breit und populär ausgefallen. Der Kenner wird kaum Neues erfahren; er wird sympathisch berührt sein von der Wärme und verehrenden Liebe, mit der der Autor seinen Helden geschildert hat, wird aber zugleich urteilen müssen, daß die Leistung das journalistische Niveau selten übersteigt.

Bedeuten diese beiden Monographien keine Förderung, so trifft dies in noch höherem Grade auf H. U. Meybooms Buch zu[4]. Kaum erhebt sich der Holländer über ein bloßes Registrieren, es fehlt jedes selbständige Durchdringen des Stoffes, jede eigene Fragestellung. Im Grunde werden nur längst gesagte Dinge wiederholt[5], so daß wir uns kaum wundern, wenn wir auch

---

wie eine Vorwegnahme der Thesen de Fayes an. A. Ehrhards Kritik ist ganz berechtigt: „Der Verfasser gefällt sich darin, Clemens in einen so schroffen Gegensatz zur katholischen Theologie und Kirche als möglich zu stellen" (S. 312).

Die Charakteristik des Clemens als eines Vertreters des Liberalismus findet sich bereits eine Generation vor diesen beiden Gelehrten. So schreibt z. B. E. Vacherot: Histoire critique de l'École d'Alexandrie, I, Paris 1846, S. 251: „l'esprit libéral de saint Clément".

1 R. B. Tollinton: Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism, London 1914, 2 Bände (I: XXII u. 366 S.; II: XV u. 339 S.).

2 Tollinton II, S. 67.

3 II, S. 283: „Christian Liberalism has had few worthier exponents". Die Tendenz des weitschichtigen Werkes geht dahin, Clemens „into relation with our own days" zu bringen (S. VIII). Überall wird gezeigt, wie wir heute bei der Lösung unserer Aufgaben ähnliche kluge und weise Entscheidungen zu treffen hätten.

4 H. U. Meyboom: Clemens Alexandrinus, Leiden 1912 (255 S.).

5 In cap. I ist der Verfasser völlig von Th. Zahn abhängig; cap. II (Stellung des Clemens zur Philosophie) stellt nur Bekanntes zusammen; cap. IV bringt eine Registrierung von Stählins Studie über LXX und ein Referat über Dausch und Kutter (bes. S. 66ff., 86f.); cap. V enthält eine Aufzählung von Urteilen anderer Forscher (S. 106—111); geradezu

dem Bilde vom liberalen und freisinnigen Clemens wieder begegnen[1].

Weitere Versuche, ihm in einer umfassenden Darstellung gerecht zu werden, hat man seit dem Jahre 1914 nicht mehr unternommen[2]. Die vorgelegten Werke hätten eigentlich zu ihnen ermuntern sollen, denn sie bleiben alle hinter dem hohen Ziele zurück, das es zu erreichen gilt. Weder in der Philo-, noch in der Origenes-Forschung ist ein derart entmutigendes Resultat erzielt worden. Man muß daher dem Worte Muncks zustimmen: „Die Forschung über Klemens hat noch nicht ihre Kinderschuhe abgelegt"[3]. Diese Sachlage bedeutet naturgemäß eine beträchtliche Erschwerung für unsere eigenen Studien, da wir in allen Stücken uns das Fundament selbst legen müssen.

Mustert man die kurz besprochenen Werke, so kann man zwei weitere Beobachtungen anstellen. Zunächst fällt dem Kritiker die fast säuberliche Trennung der katholischen Forschung von der protestantischen auf. Jene hört auf, als diese einsetzt. Sodann bemerkt man, daß die Monographien fast ausnahmslos von Ausländern verfaßt sind, besonders von Franzosen und Engländern. Die deutsche Forschung, die sich so hervorragende Verdienste um die Gestaltung des Textes erworben hat, hat sich hier völlig zurückgehalten — vielleicht zum Schaden der Sache, denn die Monographien sind es doch, die verstreute und isolierte Studien zusammenfassen, jeder einzelnen Beobachtung durch eine Zusammenschau festen Halt gewähren und zugleich wieder

---

oberflächlich sind die anthropologischen Ausführungen über die διςσὰ πνεύματα, die weit hinter den damals erreichten Resultaten zurückbleiben (S. 114). Es spricht nicht zugunsten der Arbeit, daß — besonders im zweiten Teile — ganze Seiten aus aneinandergereihten Zitaten bestehen. Diese wenigen Proben zeigen bereits, daß man von diesem Werke keine neuen Aufschlüsse erwarten darf.

1 Meyboom, S. 191: ... ondanks de vrijzinnigheid die in vele andere opzichten hem siert ...

2 Die Abhandlung von M. Pohlenz über das hellenische Christentum des Clemens ist zwar eine dankenswerte Übersicht über wichtige Punkte clementinischer Lehren, bedeutet auch eine Bereicherung unserer Kenntnisse durch weitgehendes Aufdecken philosophischer Einflüsse, ist aber in der Grundkonzeption und in der Einzelausführung stark von de Faye abhängig, verkennt daher häufig die christliche Haltung des Clemens und hat überhaupt kein rechtes Organ für dessen inneren Reichtum (charakteristisch für Clemens sei „das weltoffene Christentum", S. 179, A. 1).

3 Munck, S. 5.

als Ausgangspunkt für weitere Forschungen dienen. Die mancherlei Schilderungen clementinischer Anschauungen und Lehren, denen wir häufig in den Handbüchern begegnen, können diesem Mangel natürlich nicht abhelfen, da sie meist unselbständige Leistungen sind.

Ist Clemens als Theologe immer noch unvollkommen erfaßt und dargestellt, so wird man sich endlich auch darüber nicht wundern, daß es noch nicht gelungen ist, ihn in den großen historischen Zusammenhang richtig einzugliedern, seinen mannigfachen Quellen nachzuspüren, seine Einwirkungen auf andere Persönlichkeiten aufzudecken. Lediglich die Philologen, die ja seit jeher an unserem Autor als einem Kenner der antiken Literatur interessiert waren, haben hier ersprießliche Arbeit geleistet und auch zum Teil beachtliche Resultate gewonnen. Sie liegen aber vom Ziele unserer eigenen Untersuchungen so weit ab, daß sie unberücksichtigt bleiben können[1]. Von ent-

---

1 Ich möchte im Vorbeigehen auf vier interessante und bedeutsame Arbeiten hinweisen. J. Bernays: Zu Aristoteles und Clemens (Ges. Abhandlungen, I, Bonn 1885, S. 151—164) vergleicht Strom. II 60 mit Nik. Ethik III 2 und zeigt, wie Clemens den Aristoteles beim Ausschreiben erweitert und erklärt. Es ist wichtig, Clemens bei der Art seiner Quellenbenutzung zu beobachten. Soweit eine Kontrolle überhaupt noch möglich ist, werden wir immer finden, daß er seine Vorlage nie mechanisch ausschreibt, sondern oft nur durch geringfügige Veränderungen seiner Denkweise anpaßt. Das hat A. Delatte an einem lehrreichen Beispiel überzeugend gezeigt: Études sur la littérature pythagoricienne (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, Bd. 217), Paris 1915, S. 231—245 (= cap. VII: Un fragment d'arithmologie dans Clément d'Alexandrie). Er weist in Strom. VI 138, 5—141, 7 eine gnostische Quelle nach, die sich eng mit den Zahlenspekulationen des Marcus berührt (Verklärungsgeschichte, die Zahlen 6, 7, 8), „une adaptation orthodoxe des théories du gnostique Marcus“ (S. 244).

Die beste Untersuchung über die Dichterzitate bei Clemens hat wohl der bekannte Altphilologe W. Christ vorgelegt: Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus (Abhdl. der Kgl. Bayr. Akad. d. Wiss., philos.-phil. Kl. XXI 3, München 1901, S. 455—528). Seine einleitenden Bemerkungen über Clemens' Stellung zur Bildung sind indes nicht frei von Vorurteilen. Liest man A. Deibers wertvolles Buch (Clément d'Alexandrie et l'Égypte — Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire X, Le Caire 1904), so tut man voll Staunens einen Blick in eine neue Welt, die auf Clemens nicht ohne Einfluß geblieben ist. Niemand kann sich dabei der Richtigkeit des Eindruckes verschließen, den der gelehrte Ägyptologe in die Worte

scheidender Wichtigkeit wären dagegen Arbeiten über das Verhältnis des Clemens zum NT. Aber gerade sie sind — angesichts des ungewöhnlich großen Umfangs der dem Clemens gewidmeten Literatur — nur recht spärlich gesät. Abgesehen von Kutters Buch, das bei aller Zuspitzung doch immer noch recht brauchbar ist, weil es sorgfältige Ausführungen über Clemens als Ausleger der neutestamentlichen Schriften enthält[1], wüßte ich nur zwei Arbeiten neueren Datums anzugeben, die beide dessen Verhältnis zu Paulus behandeln und eindringlich auf die tiefe Kluft hinweisen, die den alexandrinischen Theologen von dem Manne des apostolischen Zeitalters trennt. Seesemann führt seine Untersuchung durch, indem er „das Paulusverständnis des Clemens aus der Gesamtheit seiner Ausführungen heraus darlegen“ will[2], was ja auch methodisch der allein richtige Weg ist. Dabei geht er von Röm. 7 aus und bespricht nacheinander lex, Sünde, *σάρξ*, Freiheit, Werk Christi und Rechtfertigung. Freilich werden einseitig die Unterschiede zu Paulus herausgearbeitet, die um so größer werden müssen, weil Clemens im engen Anschlusse an de Faye zum griechischen Philosophen umgebildet wird, eine Tendenz, die besonders bei der Schilderung der Christologie störend zutage tritt. Wird man aber überhaupt die Leistung des Clemens gerecht beurteilen, wenn man von einem bestimmten, modernen Paulus-Verständnis aus an ihn herantritt, ohne das Paulus-Verständnis des 2. Jahrhunderts gebührend zu berücksichtigen? Man wird diese Frage mit noch größerem Nachdruck an Buri richten müssen, der seinen Ausführungen Schweitzers Paulus-Buch zugrunde legt[3]. Der Apostel wird vom Eschatologischen aus gedeutet, und dann werden in straffer,

---

gefaßt hat: „Il nous étonne par la multitude des connaissances dont il fait preuve et le nombre des choses auxquelles il a touché . . .“ (Préface, S. I).

1 H. Kutter: Clemens Alexandrinus und das Neue Testament, 1897. Er arbeitet ein Doppeltes heraus: Clemens „lebt und webt ganz eigentlich in der Schrift Alten und Neuen Testamentes“ (S. 6), er hat sich aber nicht „vom Geist der Schrift leiten und bestimmen lassen“ (S. 7).

2 H. Seesemann: Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus (ThStK 107, 1936, S. 312—346), S. 313.

3 F. Buri: Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff, Zürich und Leipzig 1939; cf. H. v. Campenhausens kritische Bemerkungen in ThBl 18, 1939, Sp. 330, denen ich weithin zustimme. Die Arbeit hätte sicher an Klarheit gewonnen, wenn sie nicht in einem so schwerfälligen und umständlichen Stile geschrieben wäre.

systematischer Darstellung durchgehende Antithesen zu Clemens aufgestellt, die in dieser schroffen Form sicher nicht existiert haben. Gewiß hat Buri seinen Clemens gut studiert, aber das, was er über ihn sagt, wird ihm nicht gerecht, denn er konstatiert oft Widersprüche, ohne zur inneren Einheit vorzustoßen, die der Alexandriner bei allem äußeren Schwanken besaß[1]. Wir müssen uns fürs erste mit diesen prinzipiellen Bemerkungen begnügen und weiteres unseren Einzelausführungen überlassen, aber so viel ergibt sich bereits aus dem Dargelegten, daß das Problem Paulus-Clemens noch weiterer Klärung bedarf.

Wenn man schon dem Verhältnis des Clemens zum NT eine so geringe Aufmerksamkeit geschenkt hat, so wird man es kaum erwarten, daß die Forschung mit Feuereifer den übrigen Quellen unseres Autors nachgespürt hat. Overbeck bezeichnete in seiner bekannten Rezension von Merks Dissertation die Aufhellung der Einflüsse, die Philo auf Clemens ausgeübt hat, als „die wichtigste Vorfrage für sein (scil. Merks) Thema“[2]. Aber ge-

1 Auch die Skizze, die E. Aleith vom Verhältnis des Clemens zu Paulus gibt, führt nicht weiter (S. 87—98). Die Verfasserin sieht in Clemens vornehmlich einen griechischen Philosophen, dessen Ausgangspunkt das grübelnde Fragen der Philosophie, insonderheit des Platonismus, gewesen sei. Das hat zur Folge, daß der Abstand des Clemens vom NT, besonders von Paulus, scharf herausgearbeitet wird (S. 88, 93: Die Anschauungen von der Sünde seien unchristlich; S. 90: Kritik des clementinischen Glaubensbegriffs usw.). Immer wieder tadelt E. Aleith unseren Autor: „Clemens stützt sich offen auf Zeugnisse der griechischen Philosophie“ (S. 92), was er „als eine methodisch und theologisch richtige Arbeitsweise“ (S. 92) betrachte (cf. S. 96: Die Nebeneinanderstellung von Paulus und Platos Phaedon sei unstatthaft).

Aus allem ergibt sich, daß E. Aleith die Tendenz der Stromata nicht durchschaut hat, in denen ja gerade das philosophische Element offensichtlich in den Vordergrund geschoben wird, um als Anknüpfungspunkt zu dienen. Ein weiterer Mangel ist darin zu sehen, daß nichts exegesiert wird, sondern daß sich die Verfasserin mit dem Aneinanderreihen clementinischer Ansichten — in oft willkürlicher Anordnung —, begnügt, ohne eine innere Verknüpfung zu erstreben und ohne ein Organ für das eigentümlich Schwankende und Oszillierende der clementinischen Gedankenführung zu besitzen. So bleibt alles auf der Oberfläche, und Sinn und Bedeutung wichtiger Termini wie Gnosis, Apathie, Vergöttlichung usw. wird nicht geklärt, ja es ist nicht einmal das verwertet, was die bisherige Clemens-Forschung, welche die Verfasserin so gut wie ganz unberücksichtigt läßt, sich erarbeitet hat. Auf diesem unsicheren Fundamente kann kein Bau errichtet werden.

2 ThLZ 1879, Sp. 476.

schehen ist auf diesem Gebiete bisher immer noch wenig. Außer gelegentlichen, trefflichen Beobachtungen einzelner Gelehrter[1] besitzen wir nur die Arbeiten von C. Siegfried und P. Heinisch. Von ihnen begnügt sich die erstere, in Form eines Zettelkataloges auf einige Übereinstimmungen hinzuweisen, ohne ein tieferes Erfassen der beiden Persönlichkeiten, ihrer Ähnlichkeiten und Unterschiede zu erstreben[2]. Heinisch packt die Aufgabe entschlossener an, aber auch er bleibt bei einem äußerlichen Vergleiche stehen, bei einem Aufzählen und Aneinanderreihen von Parallelen[3].

Ebenso wenig wie den Quellen ist man den Einflüssen des Clemens ernstlich nachgegangen. Nicht einmal sein Verhältnis zu Origenes hat man genauer zu bestimmen versucht, sondern ist immer mit allgemeinen Angaben zufrieden gewesen[4]. Und

---

1 Instruktiv ist besonders Prümm, S. 50, A. 50: „Es hat einen eigenen Reiz, Klemens bei den Veränderungen zu beobachten", denen er die Philo-Texte unterwirft. So lesen wir z. B. in II 165, 16 St. statt *εὐρωστῇ φωτισθῇ* (also Hinweis auf die Taufe). Mondésert, Clément d'Alexandrie, S. 172ff., zeigt eingehend an Hand von Strom. V, cap. 6, wie frei und selbständig Philo von Clemens verwertet wird. Dieser detaillierte Nachweis ist ebenso dankenswert wie lehrreich; cf. auch S. 168, wo er darauf aufmerksam macht, daß Philo häufig von ntl. Gedanken aus gedeutet wird.

In der Regel sind die Äußerungen der Forscher recht allgemein und farblos gehalten, cf. Freppel, S. 357; de Faye, S. 223: On s'étonne de constater à quel point il est redevable au grand exégète juif; Geffcken, Zwei griechische Apologeten, S. 252: „Clemens ist in gewissem Sinne die beste Neuauflage des Philon"; Lebreton, RSR 1928, S. 460: Philon a exercé sur Clément une influence considérable. Wertvoll sind Stählins Nachweise, die uns die Stärke des philonischen Einflusses im einzelnen zeigen; darauf baut sich seine Behauptung auf: „An mehr als 300 Stellen hat er Philons Schriften benützt und z. T. wörtlich ausgeschrieben" (Deutsches Übersetzungswerk I, S. 17).

2 C. Siegfried: Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testamentes, Jena 1875, S. 343—351.

3 P. Heinisch: Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, 1908, passim.

4 Nicht sonderlich tief dringt Molland, Gospel, S. 166, ein: Unsystematisch (Cl.) — systematisch (Or.); Freund der Philosophie (Cl.) — Gegner der Philosophie (Or.). Falsch Stoffels, S. 55: „Das lebhafte, überschwengliche, stimmungsreiche Wesen des einen (scil. Clemens) und die ruhige, exakte Klarheit des anderen". Casey, Platonism, S. 98ff., hebt auch nur flüchtig die Verschiedenheit zwischen beiden Persönlichkeiten hervor, von denen Origenes „the systematic theologian"

erst in neuerer Zeit hat man die Beziehungen des Clemens zu aszetischen und mystischen Schriftstellern des Morgen- und Abendlandes etwas schärfer ins Auge gefaßt.

Wohin man in der Clemens-Forschung schauen mag, entdeckt man Lücken und Mängel, so daß man dem scharfen Urteile Jülichers zustimmen muß: „Nicht so belehrend wie umfangreich“[1]. Gewiß, man könnte mit Molland entschuldigend darauf hinweisen, daß unser Autor eben einer der schwierigsten Väter sei[2], aber es bleibt gleichwohl zu bedauern, daß der Fleiß so mancher Generationen keine besseren Ergebnisse erzielt hat. Verdienen doch die Alexandriner als wegweisende Persönlichkeiten und zugleich ob ihres inneren Reichtums und ihrer schier unglaublichen Vielseitigkeit in höherem Grade unser Interesse, als es ihnen im allgemeinen entgegengebracht worden ist. Ich habe immer einem schönen Worte Freppels zugestimmt: „Je dirais qu'il n'est aucune partie de la littérature ecclésiastique qui m'inspire plus d'intérêt, et qui me paraisse mériter une attention plus soutenue“[3].

Das Bild, das diese reiche und in sich so differenzierte Forschung von Clemens entworfen hat, ist viel weniger mannigfaltig, als man an sich vermuten möchte. Konnten wir bei unseren Studien über Philo und Origenes beobachten, wie die Anschauungen über jene Theologen entsprechend den Zeitströmungen wechselten, wie gleichsam jede Epoche auch ein neues Porträt

---

war (S. 99), für den charakteristisch gewesen sei „this pedantic atmosphere of the schoolroom“ (S. 100). Aber früher sah man gerade in Clemens den systematischen Theologen (z. B. Kling, S. 905), der in den Stromata einen einheitlichen Plan durchgeführt habe, und Tollinton erwähnt dessen academic interests (II, S. 232). Mit solchen allgemeingehaltenen Bemerkungen ist natürlich nicht viel anzufangen.

1 Jülicher bei Pauly-Wissowa, RE² IV, Sp. 13.

2 Molland, Gospel, S. 5: „There is no doubt that Clement of Alexandria is one of the most difficult authors in the whole Christian literature ... Many passages in his books are enigmatic“.

3 Freppel, S. 20; cf. Hort, S. XXII, A. 1: „If St. Paul's eye had travelled over the whole course of subsequent Christianity I believe it would have rested upon none with more sympathy and complacency than on these two“ (scil. Cl. und Or.). Wie man aus dieser gelegentlichen Bemerkung ersieht, wurde das Verhältnis Clemens-Paulus auch anders aufgefaßt, als es bei Seesemann und Buri der Fall war (cf. übrigens auch Redepenning, I, S. 159: „Denn diesem [scil. Paulus] schloß überhaupt die alexandrinische Theologie sich mit Vorliebe an“).

von jenen schuf, so vermissen wir diesen Reichtum bei Clemens. Abgesehen von gelegentlichen Außenseitern sind es eigentlich nur zwei Deutungen, die sich durchgesetzt haben und die bestimmend geworden sind. Wir haben sie beide bereits gelegentlich erwähnt. Die eine geht auf Fénelon zurück und sieht in unserem Autor dank einer völligen Umdeutung einen quietistischen Mystiker vom Schlage der Frau von Guyon, wogegen schon Bossuet erfolgreich angekämpft und was noch Le Nourry zurückgewiesen hat. Mit dem Abflauen des Streites um die uninteressierte Liebe erlahmte auch das Interesse an diesem Clemens-Bild, und es verschwand aus der Forschung. Zäher und langlebiger war jedoch das andere, denn wir begegnen seinen Spuren von der Aufkärung bis in unsere Tage hinein. Clemens erscheint als der Rationalist[1], bei dem man nur eine zu große Aufgeschlossenheit gegenüber der Philosophie zu bedauern habe[2], dessen weiten und freien Blick, dessen edlen und reichen Geist, dessen hinreißende Beredsamkeit und hohen Gedankenflug, dessen weise Milde und kluge Aufgeschlossenheit man aber gleicherweise bewundern müsse[3]. Man feiert ihn als Mann der Wissenschaft und der

1 Das ist besonders deutlich bei Courdaveaux ausgesprochen: „Ce sera toujours à la raison, qu'ils (scil. Clemens und Origenes) donneront la supériorité" (S. 287, cf. S. 295: La raison naturelle et la révélation . . . voilà donc les deux bases, 294: Vernunft wird durch Offenbarung ergänzt, 298f., 314). Das klingt alles, als ob es aus einer aufklärerischen Dogmatik des 18. Jahrhunderts stamme. Hering, S. 18: Tout imbu du rationalisme grec.

Von älteren Forschern möchte ich nur Hofstede de Groot erwähnen, der zwar stark den Rationalismus betont (S. 23: ex solius fere rationis auctoritate demonstrat), dann aber doch die Haltung des Clemens nicht ausschließlich von der ratio bestimmt sein läßt: miram apud ipsum Rationalismi et Supernaturalismi . . . invenies commixtionem (S. 22).

2 Mosheim, S. 274: Clemens agmen eorum ducere, qui philosophiam supra omnem modum coluerunt, eandemque imprudenter prorsus et vitiose ad religionem Christianam accomodarunt. Ähnlich Schroeckh, S. 251.

3 Hierfür ließen sich sehr viele Urteile aus verschiedenen Zeiten anführen: Redepenning, I, S. 102: „seinen edlen und freien Geist"; Kling, S. 899: „ein überaus reicher, feiner und tiefer Geist"; de Pressensé, II 1, S. 321f.: „large d'esprit"; Möhler, S. 451; Funk, S. 49: „von der Freiheit und Unbefangenheit seines Geistes"; W. Wagner, Bildung, S. 262: „Und dieser freie und weite Blick ist es nicht am wenigsten, was uns die Gestalt dieses Mannes so gewinnend erscheinen läßt"; Jülicher in Pauly-Wissowa, RE² IV, Sp. 11: „Kraftgefühl eines freien Geistes"; Stählin,

Bücher[1], dem der Fortschritt am Herzen liege[2], als den Begründer der Religionswissenschaft[3], als den Vertreter des Freisinns[4] bzw. des Liberalismus[5], und man setzt ihn dann in denkbar schroffen Gegensatz zur katholischen Kirche[6]. Diese An-

Handbuch, S. 1317: „den Eindruck einer liebenswürdigen, gebildeten und bei aller sittlichen Strenge mild und weitherzig urteilenden Persönlichkeit". Scham, S. 8, hat diesen Eindruck zu einer feinen Charakteristik zusammengefaßt, die ich nicht übergehen möchte: „Eine ungemein bewegliche, sich an alles, was ihm imponierte, rückhaltlos hingebende Natur, ausgestattet mit umfassender Kenntnis der heimischen Literatur, an Bildung den Besten seiner Zeit gleichstehend, an Weitherzigkeit und Weltaufgeschlossenheit sie überragend . . ." (übrigens z. T. wörtlich übereinstimmend mit Kutter, NT, S. 4!).

G. Krüger: Geschichte der altchristl. Literatur in den ersten drei Jahrhunderten, 1895, S. 101; A. Puech, II, S. 341: „Clément était porté par nature à la modération".

1 Markgraf, S. 499; Tollinton, II, S. 231: „Clement was a man of books . . . and learning"; Inge, Plotinus, I, S. 11: „that charming man of letters"; Viller, Spiritualité, S. 37.

2 De Pressensé III, S. 330: „la latitude nécessaire . . . au progrès scientifique". Ein halbes Jahrhundert später urteilte man vom Boden des Kulturprotestantismus ähnlich, so mein Namensvetter K. Völker, S. 107, der Clemens lobt, weil dessen Christentum immer verbunden gewesen sei „mit der freien Wissenschaft".

3 Kling, S. 899: „Aufbauer der christlichen Religionswissenschaft"; dies zu zeigen, ist die Tendenz seines interessanten Aufsatzes; de Faye, S. 2, spricht diese These nach: „Il est le véritable créateur de la théologie ecclésiastique". Anders Giffert, S. 179, 192.

4 Overbeck, Anfänge, S. 467: „Durch den kühnen Freisinn seiner Auffassung der Dinge"; Kutter, Christentum, S. 133: „Konservative und im höchsten Grade freisinnige Interessen halten sich bei ihm das merkwürdigste Gegengewicht". Aber mit den biblischen Zügen bei Clemens weiß Kutter nicht viel anzufangen, sie sind ihm „erratische Blöcke" (S. 132), die nur die Logik des Systems stören (S. 135), ein „unverstandener Ballast" (S. 146), der „die wesentlich philosophische Tendenz" (S. 154) belaste (cf. S. 138: „das logische Gedankengefüge zu sprengen drohe"). Bratke, S. 653: „dieser fortschrittliche Standpunkt".

5 De Pressensé III, S. 331: „Il résulte que Clément a été un des représentants les plus fidèles du libéralisme dans l'Église". De Faye, S. 100; Meyboom, S. 191; Patrick, S. 13, 41, 60, 98 u. ö.; Tollinton, II, S. 65: „liberal standpoint", S. 67: „this liberal theologian".

Es gehört auch z. T. in diese Kategorie, wenn G. Bardy Clemens mit den Worten kennzeichnet: „Il reste pour nous le type le plus achevé de l'humaniste chrétien" (Spiritualité, S. 186).

6 Das tun mehr oder minder offen alle oben erwähnten Forscher, am deutlichsten Courdaveaux und de Faye in den Schlußseiten seiner Clemens-Monographie.

schauungsweise ist der protestantischen Forschung eigentümlich geblieben, sie bildet gleichsam den Generalnenner, auf dem sich Studien verschiedenster Art aufbauen, alle geeint wie durch ein geheimes Band durch diese Grundeinstellung. Französische Gelehrte wie de Pressensé, Courdaveaux und de Faye haben sie ebenso vertreten wie die englischen Kollegen Patrick und Tollinton, und in Deutschland fand sie in Overbeck und v. Harnack begeisterte Herolde, um nur einige wenige Namen zu erwähnen. Wußte doch letzterer zum Lobe des Clemens nichts Höheres auszusagen als folgendes bezeichnende Urteil: „Clemens Alexandrinus ist der einzige christlich fromme und wahrhaft freisinnige Theologe gewesen, den die alte Kirche besessen hat“[1]. Wer wollte leugnen, daß Clemens gewisse Züge besitzt, die in diese Richtung weisen, aber zugleich zeigt uns ein sorgfältiges Studium seiner Schriften, daß er eine reichere und kompliziertere Natur gewesen ist, der es an scheinbaren Widersprüchen nicht gefehlt hat. Treten doch einer gewissen Weltoffenheit sehr bald aszetische Neigungen entgegen, hat doch aller Versuch, die antike Philosophie in ihrer positiven Bedeutung zu würdigen, keineswegs das stark ausgeprägte Gefühl von der Einzigartigkeit und Exklusivität des Christentums ausgelöscht. Gewiß hat sich Clemens als freier und selbständiger Forscher betätigt, der in manchem eigene Wege gegangen ist, aber seine tiefe und aufrichtige Liebe zur Kirche, die sich am Schluß der Stromata so hinreißend ausspricht, ist dadurch nicht beeinträchtigt worden. Er bemüht sich, mit Hilfe seiner ratio das Wissen seiner Zeit zu durchdringen, das er so gut beherrscht wie kein christlicher Theologe vor ihm, und er weiß zugleich etwas von dem Geheimnis mystischer Kontemplation und ewiger Anbetung. Das eine behandelt er wortreich in seinen Schriften, für das andere gibt er die Devise aus: *τὰ δ' ἄλλα σιγῶ*[2]. Man muß beides zusammenschauen, wenn man ein Bild von ihm gewinnen will; die meisten Charakteristiken — auch die tadelnden, die freilich stark in der Minderzahl sind[3] — beobachten nur diesen oder jenen Zug und

1 Der „Eros“ in der alten christlichen Literatur, SBA 1918, I, S. 88.
2 Strom. VII 13, 1, III 10, 6.
3 So erkannte man zwar seine große Belesenheit an, fügte aber sofort hinzu: „die er . . . oft zur Unzeit auskramt“ (Münscher, S. 108), man lobte seine „Forschungsbegierde“, sprach ihm aber jede „reife Urteilskraft“ ab (ebda.). Ähnlich auch in neuerer Zeit: „das Urteil totaler

bleiben somit auf der Oberfläche stehen[1]. Ich hoffe, daß unsere Untersuchung mehr in die Tiefe vorstößt, indem sie versucht, Clemens gerade im Letzten und Innersten seiner Frömmigkeit zu erfassen. Vielleicht gelingt es, von hier aus auch ein Gefühl für seinen inneren Reichtum und für die Fülle von dessen Äußerungsmöglichkeiten zu erwecken. Zugleich soll es unsere Aufgabe sein, vom Zentrum der Persönlichkeit bis an die Oberfläche emporzusteigen und alle Einzelerscheinungen in den Kosmos dieses Individuums einzuordnen und immer vom Ganzen aus zu deuten.

Die erfolgreiche Durchführung unserer Aufgabe ist indes vom genauen Beachten bestimmter methodischer Grundsätze abhängig, worauf wir noch einzugehen haben. Zwar haben wir

Kritiklosigkeit" (W. Christ, S. 465), ja zu der clementinischen Auslegung von Ilias XIV 206 bemerkte dieser angesehene Altphilologe nur: „Blödsinn" (S. 466).

Gelegentlich ging man sogar noch weiter und hielt Clemens für einen unselbständigen Kopf, der in seinen Schriften nichts Neues biete (Daskalakis, S. 17), überhaupt kein tiefer Denker sei (Inge, EncRelEth I, S. 314), nur ein „geistreicher Dilettant" (R. Seeberg, DG I^3, S. 489). Dem widersprechen aber andere Forscher, am überschwenglichsten Overbeck-Bernoulli: „auf der Höhe bester antiker Denkarbeit" (S. 132).

Nur de Faye bemüht sich, die Eigenart clementinischen Denkens näher zu beschreiben und schärfer zu erfassen. Für ihn ist Clemens ein synthetischer Kopf: „Il embrasse les idées dans leur ensemble", was ihm fehle, sei die Fähigkeit der Analyse. Daher sehe er die Dinge auch nie „dans leur simplicité", sondern nur als „des objets complexes" (S. 123). In dieser geistvollen Deutung de Fayes steckt viel Wahres.

1 So hat man Clemens als Übergangsmenschen beschrieben (DChrB I, S. 565; de Faye, S. 2), als eine liebenswürdige Persönlichkeit (Courdaveaux, La Grande Enc. XI, S. 638, rechte Spalte: „C'est une figure souriante et douce"; Inge, Plotinus, I, S. 11; Patrick, S. 9; Stählin, Handbuch, S. 1317), als einen poetischen Geist (Freppel, S. 164, 171: breit und schwungvoll ausgeführt), der von unzerstörbarem Optimismus erfüllt sei (Tollinton II, S. 249; G. Bardy, Clément d'Alexandrie, S. 11, 34).

Mögen diese Beobachtungen auch richtig sein, so erfassen sie doch nur je einen Teil der reichen und komplizierten Gestalt des Clemens. Wieviel treffender ist bereits die Charakteristik der Magdeburger Centurien: „fuit autem omnino in hoc homine ingens discendi cupiditas, ingenium acutum, tenacissima memoria, fervens zelus gloriae Dei ac Christianae religionis" (secunda centuria, S. 189)! Ebenso feinsinnig wie treffend ist auch die Kennzeichnung von Cl. Mondésert: Clément d'Alexandrie, S. 4: un esprit curieux et ouvert, intuitif et analytique, vif et brillant, mais incapable d'exposé méthodique et ordonné, sans être pour cela aussi incohérent qu'on l'a prétendu.

bereits in unseren früheren Darlegungen gelegentlich darauf hingewiesen, es empfiehlt sich aber gleichwohl, am Schluß der Einleitung eine kurze Zusammenfassung zu geben und einige neue Beobachtungen hinzuzufügen. Viele Forscher sind sich darüber einig, daß Clemens sich gern in Widersprüchen bewegt und daher über bestimmte Fragen keine klaren Ansichten besessen habe[1]. Ja, manche gehen sogar so weit, ihm eine in sich geschlossene theologische Gesamtanschauung völlig abzusprechen[2]. Aus diesem Tatbestand ergeben sich gewisse Folgerungen. Es genügt nicht, wenn man beim Konstatieren eines Widerspruches stehenbleibt, sondern man muß den jeweiligen Standpunkt unseres Schriftstellers zu ermitteln versuchen[3], man muß den Zusammenhang beachten, in dem ein bestimmter Ausspruch steht, und die Tendenz, der er dienstbar gemacht wird. Andererseits hat man sich von jeder vorschnellen Systematisierung fernzuhalten[4], überhaupt ist es ratsam, wie Kattenbusch empfahl, keinen Gedanken bei Clemens allzu einseitig und ausschließlich zu verfolgen[5]. Diesen mannigfachen Forderungen vermag man allein gerecht zu werden, wenn man darauf verzichtet, Belegstellen nur äußerlich aneinanderzureihen, was man in der umfänglichen Literatur leider immer wieder beobachtet; man muß sich vielmehr prin-

---

1 Reuter, S. 33: Es gibt keinen Schriftsteller, „qui tam mutabilis et varius fuerit et de iisdem rebus sententias tam discrepantes tulerit, quam Clemens Alexandrinus". Winter, S. 8; Molland, Greek Philosophy, S. 61: „One of his characteristics as a thinker is a certain vagueness and inability to attain to definite solutions of the problems . . ."; Molland, Gospel, S. 12: „Of many problems he has different solutions in different passages . . .", daher seien seine Schriften „full of contradictions".

Dem widersprechen andere Forscher, vor allem Overbeck, Anfänge, S. 462: „In allen . . . Problemen hat Clemens Ansichten von größter Deutlichkeit und sogar sehr charaktervoller Bestimmtheit"; Verkuyl, S. 49: „daß Clemens' Widersprüche keineswegs so zahlreich sind, als bisweilen vermutet worden ist".

2 Bardenhewer II, S. 48; Rüther, S. 4.

3 So glaubt z. B. Scherer, S. 51—54, in der Gotteslehre des Clemens einen Widerspruch aufdecken zu können, was indes irrig ist. — Der methodische Grundsatz, den jeweiligen Standpunkt des Autors zu ermitteln, ist natürlich oft proklamiert worden, so von Redepenning I, S. 83; Winter, S. 8 (sehr gute Ausführungen) u. a.

4 Richtig Tollinton I, S. 342, aber in I, S. 334, meint er, in der Logoslehre die zentrale Idee des Clemens gefunden zu haben, welche die Einheit des Systems garantiert.

5 Kattenbusch, S. 106, A. 7.

zipiell dazu entschließen, alle irgendwie bedeutsamen Abschnitte genau und sorgfältig zu interpretieren[1]. Gewiß bedeutet das eine Erschwerung unserer Arbeit, wie es auch die Lektüre dieses Buches mühsamer macht, aber ich bin fest davon überzeugt, daß man nur dann die Forschung weiterführen kann, wenn man unverdrossen allen Verästelungen und leisen Nuancierungen des Clementinischen Gedankens nachgeht, wenn man anfangs verborgene Zusammenhänge aufdeckt und übersprungene oder nur leicht angedeutete Vorstellungen errät[2].

Es muß der allen Einzelheiten nachspürenden Auslegung ferner gelingen, die durchschlagenden Motive herauszuschälen[3] und vor allem von Fall zu Fall festzustellen, ob und wie an dieser bestimmten Stelle gewisse philosophische Gedanken absichtlich in den Vordergrund geschoben sind[4]. Oft wird es möglich sein, die christliche Grundhaltung des Autors aus geringfügigen Andeutungen herauszufühlen oder durch einen Vergleich mit anderen Paragraphen zu verdeutlichen. Ein erwünschtes Hilfsmittel ist schließlich das Beachten der clementinischen Zitierweise[5], wie er etwa Abschnitte aus dem I. Clemens-Brief anführt, worauf er besonderen Nachdruck legt, was er stillschweigend abändert, was er übergeht. Müßte dies uns nicht einen Blick in seine Eigenart tun lassen?

Haben wir also möglichst zahlreiche und wertvolle Einzelbeobachtungen in eindringender Analyse gesammelt, so besteht unsere nächste Aufgabe darin, sie innerlich miteinander zu einem einheitlichen Bilde, zu einem organischen Ganzen zu verknüpfen. Ich glaube, daß Clemens trotz aller gelegentlichen Schwankungen

1 Dies verlangt Overbeck und wirft es Merk mit Recht vor, „daß der Verfasser kaum jemals eine einzelne Stelle ausführlicher zu erörtern sich veranlaßt sieht" (ThLZ 1879, Sp. 476).

2 Sehr richtig die Forderung von M. Pohlenz: „Es wäre gut, wenn die ganze Analyse der Stromateis nochmals von jemand aufgenommen würde, der nicht ‚Quellen' und ‚Abhängigkeit' feststellen will, sondern einfach geduldig den Gedankensprüngen und verschlungenen Pfaden von Klemens' Darstellung nachspürt" (S. 151, A. 1).

3 Winter, S. 8; diese Forderung hatte übrigens bereits Fénelon erhoben und auf die Schwierigkeit hingewiesen, in den Strom. herauszufinden „les morceaux épars d'un système", da sie mit soviel anderem Stoffe verbunden seien (Le Gnostique, cap. 17, S. 254 Dudon).

4 Fénelon, cap. 1, S. 163 Dudon.

5 Cf. Prümm, S. 50, A. 50.

und Widersprüche, trotz aller Verhüllungen und Verklausulierungen auf dem Gebiete seines frommen Lebens eine Geschlossenheit besitzt, die wir bei geduldigem Studium unter der Oberfläche immer noch wahrnehmen können. Dies herauszuarbeiten, soll das eigentliche Ziel unserer Untersuchung sein. Wir konnten uns bei diesen unseren Bemühungen gewiß auf manche, zum Teil wertvolle Vorarbeiten stützen, aber wir sind keinem Werke begegnet, welches das Ganze Clementinischer Frömmigkeit und Vollkommenheitslehre zu umspannen versucht hätte. Diese Lücke soll vorliegendes Buch ausfüllen. Munck meint zwar, „daß es noch zu früh ist, eine zusammenhängende Schilderung von Klemens zu geben" (S. 5). Ich bin im Gegenteil der Ansicht, daß gerade jetzt der Augenblick günstig ist, angesichts der glücklich beendeten Clemens-Ausgabe O. Stählins und der zahlreichen Anregungen und Teilerkenntnisse, die in der umfänglichen Clemens-Literatur ausgesprochen sind, eine Synthese zu versuchen. Es wird meines Erachtens möglich sein, in scharfer Interpretation des Textes und steter Auseinandersetzung mit den Resultaten anderer Forscher zu neuen Ergebnissen vorzustoßen und ein deutlicheres und klareres Bild vom Christen Clemens zu zeichnen.

Dabei kann es nicht ausbleiben, daß wir von unserer bestimmten Position aus manches Licht auch auf benachbarte Gebiete fallen lassen und vielerörterte Fragen von hier aus neu beantworten. Ich hoffe, daß auch die Geschichte der christlichen Ethik, der man in der letzten Generation eine so geringe Aufmerksamkeit zugewandt hat, ebenso durch unsere Darstellung eine gewisse Förderung erfährt wie die Geschichte des Imitatio Christi-Gedankens, wo es selbst an den wichtigsten Vorarbeiten völlig fehlt. Mein Hauptanliegen ist es indes gewesen, einen Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Mystik vorzulegen. Gerade hier bedarf es noch sorgsamer und langwieriger Einzeluntersuchungen, um überhaupt erst einmal einen ungefähren Überblick über das zu gewinnen, was die Väter an Erfahrungen und Erkenntnissen aufgezeichnet haben. Jeder Baustein ist hier willkommen, denn er ermöglicht das schließliche Aufführen eines großen Gebäudes. Da die altkirchlichen Autoren nur in den seltensten Fällen ihre mystische Frömmigkeit in *einem* Werke zusammengefaßt und systematisch dargestellt, sondern sich meist mit gelegentlichen Hin-

weisen und Andeutungen begnügt haben, so erhellt schon daraus, wie notwendig vorbereitende Studien sind, die das verstreute Material sammeln, sichten, bearbeiten und nach bestimmten Gesichtspunkten gruppieren. Sollte dann später einmal eine Geschichte der altchristlichen Mystik geschrieben werden können, so wäre dies nicht allein eine wertvolle Bereicherung für unsere Kenntnis der alten Kirchengeschichte, sondern es würde auch ein tieferes historisches Verständnis der Mystik überhaupt anbahnen helfen. Würden wir uns doch erst dann ein richtiges Bild machen von den starken Impulsen und Anregungen, die von der Mystik der Väterzeit auf die der kommenden Jahrhunderte ausgegangen sind. In diesen Rahmen gestellt wird auch unsere Untersuchung ein notwendiges Glied einer langen Kette bilden.

Jene erstrebt zwar in erster Linie ein besseres Verständnis von Clemens' geistlichem Leben, aber sie will darüber hinausgreifend ihn in einen größeren Zusammenhang rücken. Sie vergleicht seine Anschauungen mit denen Philos und Origenes' und ist somit die Klammer, die meine beiden früheren Untersuchungen[1] zusammenhält. Der Schlußabschnitt soll diese drei Persönlichkeiten einander gegenüberstellen, ihre Eigentümlichkeiten herausarbeiten und zugleich das Augenmerk auf das lenken, was den Vertretern der alexandrinischen Vollkommenheitslehre gemeinsam ist. Indem ich mit diesen Ausführungen meine Trilogie über die Alexandriner abschließen darf, habe ich mir damit gleichzeitig eine Ausgangsstellung geschaffen, von der aus ich den Einflüssen jener im 4. Jahrhundert nachgehen kann. So schwebt mir als weiteres Ziel vor Augen die Anbahnung eines tieferen Verständnisses Gregors von Nyssa. Doch dies im einzelnen weiter auszuführen, muß einer neuen Monographie vorbehalten bleiben, welche die aszetische und mystische Theologie dieses großen Kappadoziers zum Inhalt haben soll.

---

1 Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931 (= Beiträge zur historischen Theologie 7); Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Leipzig 1938 (= Texte und Untersuchungen 49, 1).

KAPITEL I

Die Sünde und ihre Bekämpfung

Mit vollem Rechte hat man immer wieder darauf hingewiesen, daß Clemens der erste christliche Ethiker gewesen sei, daß „die Grundrichtung des clementinischen Denkens auf die Ethik geht“[1]. Ein so feinsinniger Kenner der Mystik wie Saudreau hat diesen Eindruck dahin ergänzt, daß er über Clemens urteilte: Er „ist unter den Vätern der erste, der ... ein Musterbild der christlichen Vollkommenheit in großen Zügen gezeichnet hat“[2]. Dessen Studium ist gerade deshalb so lohnend und aufschlußreich, weil es bereits keimhaft alle späteren, breiten und umfangreichen Darstellungen in sich enthält, weil seine Struktur vorbildlich für alle künftigen Lösungen geworden ist. Mag auch der überquellende Reichtum der Clementinischen Ethik anfänglich verwirrend wirken, so werden doch bei eindringenderem Studium die leitenden Ideen alsbald klar zutage treten; dabei wird es uns besonders auffallen, wie der Gedanke des Fortschritts, des Aufstiegs die ganze Konzeption der Ethik beherrscht, wie alles in lebendiger Bewegung von den unteren Stufen bis zu den Gipfeln der Vollkommenheit drängt. Mochten kommende Jahrhunderte noch so feine Differenzierungen im einzelnen anbringen, das überlieferte Schema haben sie im wesentlichen beibehalten.

Die Richtigkeit dieser Beobachtung tritt bereits bei der Beschreibung der ersten Stufe deutlich zutage. Die Bekämpfung der Sünde wird von Clemens ausdrücklich als *πρῶτος βαθμὸς τῆς σωτηρίας* bezeichnet[3], als *σωτηρίας ἀρχή*[4], und sie ist die unumgängliche Voraussetzung für den Empfang höherer Gnaden:

---

1 Prümm, S. 53, A. 56.
2 Saudreau, S. 25.
3 Strom. IV 53, 1, II 272, 19ff.
4 Strom. IV 8, 5, II 251, 17.

οἱ δὲ τούτων (scil. *ζῆλος, ἔρις*) *ἀπεσχημένοι τὰ θεῖα φρονοῦσι καὶ βρώματος γνωστικοῦ μεταλαμβάνουσιν*[1]. Origenes vertritt die gleiche Ansicht, was zum Beispiel aus einer gelegentlichen Bemerkung hervorgeht, die sich im Prolog seines Hohenlied-Kommentars findet[2], Gregor von Nyssa mahnt im „Leben des Moses", daß man die Füße von den Fesseln befreien müsse, wenn man den Berg besteigen wolle[3], und der Areopagite, der bereits alles systematisiert hat, macht es ebenfalls an Moses klar, daß die Via purgativa der Ausgangspunkt des geistlichen Lebens ist[4]. Es ist lehrreich zu sehen, wie stark hier Philo nachgewirkt hat, der in der Bergbesteigung des Moses das Urbild des Aufstieges erblickte, wie ihn der einzelne Fromme zu erleben hatte[5], aber Clemens ist doch der erste christliche Theologe gewesen, der dieses Schema aufgestellt, ausgeführt und begründet hat. Jede Darstellung der clementinischen Vollkommenheitslehre hat daher mit einer Schilderung der Sünde und deren Bekämpfung einzusetzen.

---

1 Strom. V 26, 2, II 342, 9f.

2 Commentar. in Cant. Cantic., Prologus VIII 79, 12ff. Baehrens: Si qui ergo primum locum in emendandis moribus mandatisque servandis ... implevit, post haec autem etiam deprehensa vanitate mundi ... venit in hoc, ut renuntiet mundo ..., consequenter veniet etiam ad contemplanda et desideranda ea, quae non videntur et aeterna sunt. Der ganze Abschnitt ist noch insofern von Interesse, als sich hier zum ersten Male die Verteilung des mystischen Aufstieges auf die drei salomonischen Schriften findet. Dieses Schema übernahm Ambrosius (Expos. evangelii Lucae prol. 2, CSEL 32, 1902, S. 4, 10ff.) und von ihm Gregor I. (Sup. Cant. Canticorum expositio, prooem. 9, MSL 79, 476 D—477 A). Durch dessen Vermittlung lernte das Mittelalter diese Einteilung kennen.

3 De vita Moysis, MSG 44, 332D—333A: *ὅτι οὐκ ἔστι δεδεμένοις ποσὶν ἀναδραμεῖν πρὸς τὸ ὕψος ἐκεῖνο, ἐν ᾧ τὸ φῶς τῆς ἀληθείας ὁρᾶται, εἰ μὴ περιλυθείη τῶν τῆς ψυχῆς βάσεων ἡ νεκρά τε καὶ γηΐνη τῶν δερμάτων περιβολή, ἡ περιτεθεῖσα κατ' ἀρχὰς τῇ φύσει ... καὶ οὕτως ἐπακολουθήσει τούτων ἡμῖν γενομένων ἡ τῆς ἀληθείας γνῶσις* ... Natürlich findet sich dieser Gedanke häufig bei Gregor, so z. B. In Psalmos I 5, MSG 44, 449D: *Ἐν τῷ πρώτῳ τοὺς ἐν κακίᾳ ζῶντας ἵστησι μὲν τῆς ἀτόπου πλάνης· ἐφέλκεται δὲ πρὸς τὴν τοῦ κρείττονος αἵρεσιν.*

4 De mystica theologia I 3, MSG 3, 1000C: *καὶ γὰρ οὐχ ἁπλῶς ὁ θεῖος Μωϋσῆς ἀποκαθαρθῆναι πρῶτον αὐτὸς κελεύεται ... καὶ μετὰ πᾶσαν ἀποκάθαρσιν ἀκούει τῶν πολυφώνων σαλπίγγων* ...

5 Mos. II 68f., IV 216, 13ff.

1. Das Gottesbild des Clemens in seiner Doppelschichtigkeit

Für den, der sich vom Studium Philonischer Schriften dem Clemens zuwendet, ist es überraschend zu sehen, wie eng gerade auf diesem Gebiete die Berührungen zwischen beiden Theologen sind. Unsere Untersuchung wird sie ebenso zu berücksichtigen haben, wie sie sich um das Aufdecken der Verschiedenheiten kümmern wird. Beide Alexandriner stimmen zunächst darin überein, daß ihre Sündenlehre in engen Kontakt mit einem bestimmt ausgeformten Gottesbilde gebracht wird und nur dann recht zu verstehen ist, wenn diese Beziehungen gleich von Anbeginn an fest im Auge behalten werden. Daher ist es unsere erste Aufgabe, den Clementinischen Gottesgedanken in seiner charakteristischen Eigenart möglichst scharf herauszuarbeiten. Wir brauchen ihn dabei freilich nicht nach allen Seiten hin zu entfalten, uns genügt es vielmehr, ihn in seinem Verhältnis zur Sünde zu schildern, aber gerade in dieser Beschränkung werden wir Wesentliches erfassen und der religiösen Persönlichkeit des Clemens näher kommen.

Als Ausgangspunkt empfehlen sich zwei Beobachtungen, die man bei Philo wie bei Clemens anstellen kann. Zunächst weisen beide darauf hin, daß Gott unerkennbar, daß jede adäquate Aussage über sein Wesen unmöglich sei. Man müsse sich an die Tatsache von Gottes Existenz halten, ohne zu hoffen, je Gottes *οὐσία* zu erfassen, was selbst dem Moses versagt worden sei — mahnt Philo[1], und er weist den Gläubigen an die Mittelwesen, deren Erkenntnis für die beschränkte menschliche Einsicht möglich sei[2]. Clemens, der ebenso energisch Gottes Unerkennbarkeit behauptet[3], schlägt einen anderen Weg ein, der aber zum gleichen Ziele führt. Philosophische Angriffe gegen die christliche Gottesauffassung, die den Christen eine Vermenschlichung Gottes vorwarfen[4], gaben ihm erwünschte Gelegenheit, auf diese Frage

1 Spec. I 44, V 11, 12f.; cf. meine Stellensammlung in „Philo“, S. 283, A. 7.

2 QE II 67, S. 514 Aucher, cf. meine Ausführungen in „Philo“, S. 189ff.

3 Strom. V 71,5, II 374, 18ff. Die Darlegungen des Clemens knüpfen an Ex. 33, 13 an und sind im übrigen stark von Philo abhängig, worauf auch O. Stählin im Apparat hinweist.

4 Strom. II 72, 1f., II 151, 7ff.

näher einzugehen. Der Unterschied von Gott und Mensch wird klar herausgestellt und die These verteidigt: *οὐ γὰρ ὡς ἔχει τὸ θεῖον, οὕτως οἷόν τε ἦν λέγεσθαι*[1]. Alle Aussagen der Schrift haben sich vielmehr unserer Schwachheit angepaßt, sie sind daher nicht im Wortsinne aufzufassen[2], sondern haben eine sinnbildliche Bedeutung. Nur mit Hilfe dieses Symbolismus kommt nach Clemens überhaupt ein Verkehr von Schöpfer und Geschöpf zustande.

Damit in engem Zusammenhang steht ein anderes Charakteristikum des Clementinischen Gottesbildes. Wir beobachten, wie alle Aussagen unseres Autors über Gott immer dessen Beziehungen zum Menschen behandeln, wie dagegen jeder Versuch, Gottes Wesen auf rein spekulativem Wege zu erfassen, auffallend zurücktritt. Das verbindet ihn wieder mit Philo, während es beide von der geistigen Haltung eines Plotin trennt. Unsere Arbeit wird daher so vorgehen, daß sie zuerst die Ausführungen über Gott in seiner Bezogenheit auf bestimmte menschliche Situationen ins Auge faßt und sich erst dann den Versuchen einer Abstraktion des Gottesbildes zuwendet.

Was uns bei Behandlung der ersten Teilaufgabe sofort auffällt, ist die überragende Bedeutung der göttlichen Güte. Das Wort aus dem 1. Johannes-Briefe, daß Gott die Liebe ist (4, 16), wird von Clemens angeführt[3], und diese *ἀγάπη* ist in seinen Augen etwas denkbar Großes, Unverdientes, Unerwartetes. Sie ist erhaben über jede irdische Liebe, sie beruht nicht auf einer natürlichen Zuneigung, sie wird uns erwiesen, obwohl es von uns heißt: *τοὺς κατὰ μηδὲν αὐτῷ προσήκοντας*[4], obwohl wir uns Gott durch die Sünde entfremdet haben[5]. In diesem ganzen Abschnitte bemüht sich Clemens um den Nachweis, wie paradox diese Haltung Gottes seinem Geschöpfe gegenüber im Grunde genommen sei, wie allen menschlichen Verstand und alle menschliche Analogie weit übersteigend. Darin sieht er gerade die Größe der göttlichen Liebe ausgedrückt. In Päd. I 7—8, I 94, 8ff. entwickelt er einen anderen Gedanken. Hier geht es ihm um den

---

1 Strom. II 72, 4, II 151, 15f.
2 Strom. II 72, 4, und 73, II 151, 16ff.
3 Strom. IV 100, 5, II 292, 26f.: *εἰ δὲ ἀγάπη ὁ θεός . . .*; 113, 4, II 298, 8f: *ἀγάπη τοίνυν καὶ ὁ θεὸς εἴρηται*; V 13, 1, II 334, 17f.
4 Strom. II 75, 2, II 152, 21f.
5 Strom. II 74, 4—75, 2, II 152, 15ff.

Nachweis, daß Gottes Liebe zum Menschen doch irgendwie natürlich sei: *εἰκότως ἄρα φίλος ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, ἐπεὶ καὶ πλάσμα αὐτοῦ ἐστιν* (S. 94, 8f.). Das *ἐμφύσημα*, das Ebenbild Gottes im Menschen, ist das *φίλτρον*, das Gott gleichsam zur Liebe zwingt, weil es zwischen Gott und Mensch eine Verwandtschaft begründet. Die Tendenz beider Stellen ist eine ganz verschiedene, aber das erhellt ohne weiteres aus einem Vergleiche, daß die letztere nicht die tiefsten Gedanken des Clemens ausdrückt, da sie mehr für Anfänger bestimmt ist und ihnen eine Art Anfangsunterricht erteilen will. Es ist daher abwegig, wenn Nygrén den Clementinischen Liebesgedanken tadelt, weil ihm alles Paradoxe, Unerwartete fehle (Es ist „ganz in der Ordnung, daß Gott den Menschen liebt")[1], und ihm deswegen ein Eros-Gepräge zuschreibt.

Zeigt doch eine weitere Prüfung deutlich, wie tief Clemens hier in biblischen Gedanken wurzelt, was indes einen Philonischen Einfluß nicht ausschließt. So erscheint in Übereinstimmung mit Philo[2] die *εὐποιία*, die *ἀγαθότης* als Gottes bedeutsamste Eigenschaft. Wiederholt weist unser Autor darauf hin, daß Gottes

---

1 Nygrén, S. 160. Die Interpretation der beiden Stellen bereitet im einzelnen manche Schwierigkeiten. Das Betonen der Tatsache, daß wir zu Gott keinerlei physische Beziehung haben (Strom. II 74, 4ff.), erklärt sich ungezwungen aus dem Zusammenhang. Wird doch in II 74, 1ff. die gnostische Annahme einer *φυσικὴ σχέσις* Gottes uns gegenüber abgelehnt. Die Tendenz dieses Abschnittes geht also dahin, die Größe der göttlichen Liebe und deren Überlegenheit über die gnostische Auffassung in möglichst helles Licht zu rücken. Dies hat zur Folge, daß das Moment des Unerwarteten und Paradoxen, das der *ἀγάπη* eignet, hervorgehoben wird. Die Worte *καὶ φύσει ἀπηλλοτριωμένον* (75, 1) habe ich im Texte mit der Wendung wiedergegeben: Durch die Sünde entfremdet. Da in den §§ II 74f. die Sünde mehrfach erwähnt wird und gleichsam im Hintergrund aller Ausführungen steht, so glaube ich, diesen Gedanken andeuten zu müssen, zumal das Unbegreifliche der göttlichen Liebe dadurch noch deutlicher wird.

Die andere Stelle (Päd. I 7—8) will den Lesern dafür die Augen öffnen, wie Gottes Liebe den Menschen ergreift; es soll durch eine Art logischen Beweises einleuchtend gemacht werden, wozu die *εἰκών*-Theorie verwandt wird. Hier werden absichtlich manche Schwierigkeiten unberücksichtigt gelassen — so wird z. B. der Mensch nicht als Sünder betrachtet —, um einen Anfänger nicht unnötig zu verwirren, aber man muß zugeben, daß diese Darlegungen, welche die Liebe fast als etwas Selbstverständliches hinstellen, nicht das letzte Wort des Clemens enthalten.

2 Cf. die Belege in meinem „Philo", S. 51; 201, A. 1.

Güte immer währe, daß sie seit jeher bestanden habe und daß Gott nicht müde werde, dem einzelnen wie ganzen Völkern seine Wohltaten zu erweisen[1] — Ausführungen, die für den Ausbau der Ethik und der Geschichtstheologie von erheblicher Wichtigkeit sind. Dieser göttlichen *φιλανθρωπία* — der philonische Lieblingsausdruck findet sich auch bei Clemens recht häufig — verdankt der Mensch nicht weniger als alles, sie hat ihm Leben und Vernunft geschenkt[2], sie gewährt ihm gute Gedanken und Kraft für edle Taten[3]. Wie ein Leitmotiv durchzieht die Clementinischen Schriften der Satz: *θεόθεν ἥκειν τὰ ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις*[4]. Sein ganzes Leben weiß der Fromme von Gottes Güte umspannt, die ihm alles gewährt[5]; immer wieder bricht er in den Lobpreis der göttlichen *φιλανθρωπία* aus[6], des väterlichen Erbarmens, das in seinen Augen den wahren Schatz bildet, den niemand stehlen könne[7]. Vor allem aber jubelt er darüber, daß Gott die Menschen retten wolle — *τοῦτο γὰρ τὸ μέγιστον καὶ βασιλικώτατον ἔργον τοῦ θεοῦ*[8] — und daß dieser Wunsch Gottes eigentliche

1 Strom. V 141, 1, II 421, 7ff.: *ὡς ἀίδιος ἡ τοῦ θεοῦ εὐποιία τυγχάνει καὶ εἰς πάντας ἐξ ἀρχῆς ἀνάρχου ἴση . . . οὐκ ἀρξαμένη ποτέ.* Wichtig ist auch die Fortsetzung V 141, 2, II 421, 10f.: *οὐ γὰρ ἀρχὴν τοῦ κύριος καὶ ἀγαθὸς εἶναι εἴληφεν ὁ θεὸς ὢν ἀεὶ ὅ ἐστιν, οὐδὲ μὴν παύσεταί ποτε ἀγαθοποιῶν* (cf. Strom. VI 141, 7, II 504, 3f.: *ἀγαθὸς γὰρ ὤν, εἰ παύσεταί ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ θεὸς εἶναι παύσεται*). Strom. VI 104, 3, II 484, 26f.: *ἐν ἀδιαλείπτοις εὐποιίαις, ἐν ταὐτότητι τῆς ἀγαθωσύνης ἀπαραβάτως μένει.* Strom. VI 64, 1, II 463, 31ff., wo ebenfalls auf die Ewigkeit der göttlichen Liebe hingewiesen wird und wo es ausdrücklich heißt, daß Gottes *εὐεργεσία* nicht auf einzelne Orte und Menschen beschränkt sei; *οὐδὲ γὰρ μερικὴ ἡ εὐποιία αὐτοῦ.*

2 Strom. V 6, 3, II 329, 18ff.

3 Strom. VI 161, 3, II 515, 1ff.

4 Strom. VI 160, 3, II 514, 19.

5 Päd. III 101, 1, I 291, 3f.: *καὶ πάρασχε ἅπαντα αὐτός*; Strom. II 28, 3, II 128, 7ff.; VII 2, 3, III 4,7ff., wo es von Gott heißt: *πάντων εὐεργετικώτατον*; 14, 5, III 11, 9f.: *τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα τοῖς πᾶσι παρεσχημένῳ*; 15, 1, III 11, 17f.; 22, 2, III 16, 12f.

6 QDS 3, 5, III 161, 29f.: *τὸ μεγαλεῖον συνορῶν τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας.*

7 Strom. IV 33, 6f., II 263, 7ff., wo *ἔλεος* als *ἐφόδιον ζωῆς ἀιδίου* gepriesen wird; IV 110, 1, II 296, 22f.

8 Päd. I 100, 1, I 150, 4f.; Prot. 91, 3, I 67, 24f.; 115, 4, I 81, 27f.; Strom. VII 12, 1, III 9, 25f.: *ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα σῴζων*; cf. 12, 2, III 9, 26f.: *πρὸς γὰρ τὴν τοῦ ὅλου σωτηρίαν τῷ τῶν ὅλων κυρίῳ πάντα ἐστὶ διατεταγμένα . . .*

Freude bilde[1]. Und Gott kümmert sich um uns Menschen[2], er geht jedem einzelnen von uns mit nie ermattender Liebe nach, und gerade das Schwache darf seines starken Schutzes sicher sein[3]. In ergreifenden Wendungen hat Clemens diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht, und die Bilder, die ihm hier förmlich zuströmen, verdeutlichen seine Meinung nur noch mehr. Gott wird als der stets hilfsbereite Arzt gepriesen[4], als der liebende Vater, der für seine Kinder sorgt[5]; besonders eindringlich sind aber die aus der Tierwelt entlehnten Vergleiche. Wie Pferd und Rind, Löwe und Hirsch ihre Kleinen zärtlich anblicken und sich um sie kümmern, so nimmt auch Gott die Menschen an[6]. Wie die Vogelmutter zu ihrem aus dem Nest gefallenen Kinde fliegt und es gegen Gefahren verteidigt — ein besonders rührendes Bild —, so sorgt auch Gott für uns und beschirmt uns vor Gefahren[7]. Zeigt dies alles nicht deutlich die Größe der göttlichen Liebe, sind es nicht stammelnde Versuche, dieses Mysterium uns zu enthüllen, soweit das menschlicher Schwachheit überhaupt möglich ist? Kommt ferner nicht das Paradoxe und Unerwartete der *ἀγάπη* zu deutlichem Ausdruck, wenn es immer wieder heißt, daß Gott gerade das Geringe sucht, den Menschen in der Gottesferne, den Sünder, der das strahlende göttliche Ebenbild planmäßig verdunkelt und entstellt hat? Natürlich und selbstverständlich, wie Nygrén will, ist hier nichts, und wenn dieser verdienstvolle schwedische Gelehrte den Eros als eine selbstsüchtige Liebe schildert, so darf er ihn bei unserem Autor nicht suchen. Clemens steht hier gewiß stark unter philonischem Einfluß, was seine beredten Ausführungen über Gottes *φιλανθρωπία*, über Gott als *φιλόδωρος* zeigen, aber entscheidend ist das für seine innere Haltung nicht geworden. Der tragende

1 Strom. VII 14, 6, III 11, 12f.

2 Strom. II 74, 4, II 152, 15f.: *διὰ τὴν αὐτοῦ ἀγαθότητα κήδεται ἡμῶν.*

3 Päd. I 21, 2, I 102, 13ff.: *τὸ μὲν τοίνυν ἀσθενὲς καὶ ἁπαλὸν ἅπαν, ἅτε δι' ἀσθένειαν βοηθείας δεόμενον. . . τοῦ θεοῦ μὴ περιισταμένου τῷ τηλικῷδε τὴν βοήθειαν*; Z. 21f.: *καὶ φιλεῖ τούτους μόνους καὶ βοηθεῖ καὶ ὑπερμαχεῖ καὶ διὰ τοῦτο ὀνομάζει παιδίον.*

4 Ecl. 9, 1, III 139, 9: *ὡς ἰατρὸς ἀρρωστοῦντι* u. ö.

5 Ebda. III 139, 10; QDS 1, 4, III 160, 10, cf. A. 3 u. ö.

6 Päd. I 21, 2, I 102, 16ff.

7 Prot. 91, 3, I 67, 20ff.

Grund für alles ist der christliche Glaube an den Gott, der aus Liebe zur sündigen Welt seinen Sohn dahingegeben hat, die Inkarnation ist der große Liebesbeweis Gottes[1]. Der ganze göttliche Heilsplan, beginnend mit der paradiesischen Unschuld des Menschen und endend mit seiner Wiederherstellung und schließlichen Beseligung ist nur eine Auswirkung der *εὐεργεσία*. Staunend und anbetend, im hymnischen Stil der Kirchengebete, ruft Clemens beim dramatischen Höhepunkt aus: *ὢ θαύματος μυστικοῦ· κέκλιται μὲν ὁ κύριος, ἀνέστη δὲ ἄνθρωπος*[2]. Wer könnte diese neutestamentlichen Klänge überhören? Der liebende Gott, der den Sünder sucht und ihm alle Missetaten vergibt[3], der seinen Sohn hat Mensch werden und leiden lassen, ist der Gott, wie ihn Paulus und Johannes verkündet haben, in dessen Schutze sich der Gläubige geborgen weiß, und dessen Fürsorge beraubt zu sein, als schlimmstes Unglück gewertet wird[4].

Die Eigenart dieser *ἀγάπη* wird uns noch deutlicher werden, wenn wir jetzt die Art ihres Wirksamwerdens näher betrachten. Gott erweist nämlich seine Liebe nicht allen unterschiedslos, sondern paßt sich in seinem Verhalten genau dem jeweiligen menschlichen an. Er ist gewiß *φιλόδωρος*, aber er stuft seine Gaben stets nach der Würdigkeit der Empfänger ab. Ausdrücklich heißt es am Schluß von Strom. V: *μεταλαμβάνει δὲ τῆς εὐποιίας ἕκαστος ἡμῶν πρὸς ὃ βούλεται*[5]. Ausschlaggebend ist also das *κατ' ἀξίαν*, und diese unumgängliche Voraussetzung für das Eintreten der göttlichen Hilfe zeigt uns bereits, welche Rolle bei Clemens der Synergismus, der Lohn- und Verdienstgedanke gespielt hat. Unser Autor geht hier ganz in den Bahnen Philos, und er sieht gleich seinem Vorgänger in dieser Ökonomie einen Erweis der göttlichen Gerechtigkeit: *ὁ θεὸς οἶδεν τούς τε*

---

1 QDS 37, III 183, 31ff., bes. 184, 1: *ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀγάπη καὶ δι' ἀγάπην ἡμῖν ἐθεάθη.* Auch die schwungvollen Ausführungen, mit denen der Prot. schließt, wären anzuführen, etwa 116, 1, I 81, 32f.: *πρόκειται δὲ ἀεὶ τῷ θεῷ τὴν ἀνθρώπων ἀγέλην σῴζειν· ταύτῃ καὶ τὸν ἀγαθὸν ποιμένα ὁ ἀγαθὸς ἀπέστειλεν θεός.*

2 Prot. 111, 3, I 79, 4f. Der ganze Abschnitt ist wichtig und einzusehen.

3 Strom. II 66, 3, II 148, 18: *ἀφετικὸν ἁμαρτημάτων.*

4 Prot. 104, 3, I 75, 7f: *οἰκτρότατον δὲ τὸ στέρεσθαι τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ ἐπικουρίας.*

5 Strom. V 141, 3, II 421, 12f.

ἀξίους τῶν ἀγαθῶν καὶ μή· ὅθεν τὰ προσήκοντα ἑκάστοις δίδωσιν[1], oder wie es an anderer Stelle heißt: *ὁ θεὸς γὰρ πάντα πᾶσι μερίζει κατ' ἀξίαν δικαίας οὔσης τῆς οἰκονομίας*[2].

Dabei ist es nicht ohne Bedeutung, das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit, wie es Clemens aufgefaßt hat, näher zu beleuchten. Die Abwehr Marcions, der beide göttlichen Eigenschaften auseinanderriß, veranlaßte ihn gleich den anderen Vätern zu ernsterem Nachdenken über diese wichtige Frage. Als Resultat ergab sich ihm die enge Zusammengehörigkeit von Liebe und Gerechtigkeit und deren gegenseitiges Sichdurchdringen: *ἀγαθὴ γὰρ ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ*[3], daher kann er gelegentlich auch von einer *δικαία ἀγαθωσύνη* sprechen[4] oder von einer *ἀγαθὴ δικαιοσύνη*[5]. Gerecht ist Gott, weil er gut ist, seine Gerechtigkeit ist daher nicht ohne seine Liebe zu denken, diese ist Quell und Ausgangspunkt für jene[6]. Es sind gewiß nur verhältnismäßig kurze Betrachtungen, die mehr im Vorbeigehen angestellt werden, die uns aber doch mit aller Deutlichkeit die überragende Bedeutung der göttlichen *ἀγαθότης* zeigen, der sich die Gerechtigkeit unterordnet. Irenaeus, adv. haer. III 25, liest sich fast wie ein Kommentar zu dem eben erwähnten Abschnitt, beide Väter stimmen in allen wesentlichen Punkten überraschend überein[7].

---

1 Strom. VII 41, 5, III 31, 15f.

2 Strom. IV 29, 1, II 261, 2f.; VI 50, 7, II 457, 23f.; VII 48, 2, III 36, 7f.; Fragment 58, III 227, 11f. Für Philo cf. meine Ausführungen in „Philo", S. 204, bes. A. 2 und 3. Auch er betont das *ἄξιος*, wenngleich es bei ihm auch nicht an Bedenken fehlt. Besonders deutlich ist mut. 232, III 197, 5ff.: *οἷς τὰ ἁρμόττοντα χαρίζεται πρὸς τὰ τῆς ἑκάστου ψυχῆς σταθμήματα . . . καὶ διαμετρῶν ἰσότητα . . . τὸ ἀνάλογον ἑκάστοις.*

3 Strom. VI 109, 5, II 486, 29f.

4 Strom. VII 15, 4, III 12, 2.

5 Päd. I 88, 2, I 142, 1.

6 Päd. I 88, 2, I 141, 25ff.

7 Irenaeus, adv. haer. III 25, 2: si enim iudicialis non et bonus sit, ad donandum quidem his quibus debet et ad exprobrandum his quibus oportet, neque iustus neque sapiens videbitur iudex. Rursus bonus, si hoc tantum sit bonus, non et probatur, in quos immittat bonitatem, extra iustitiam erit et bonitatem, et infirma bonitas eius videbitur. III 25, 3: hic enim qui iudicialis, si non et bonus sit, non est Deus, quia Deus non est, cui bonitas desit; et ille rursus qui bonus, si non et iudicialis, idem quod hic patietur ut auferatur ei ne sit Deus . . . neque iustum immite ostenditur, praeeunte scilicet et praecedente bonitate.

Auch den Gedanken haben sie gemeinsam, daß die Gerechtigkeit nur im Hinblick auf die Menschen erforderlich ist. Irenaeus sagt es zwar nicht ausdrücklich, aber alle seine Ausführungen kreisen um das Gericht, Clemens hat es aber deutlich ausgesprochen, daß Gott an sich Liebe ist: *ὥστε ἀγαθὸς μὲν ὁ θεὸς δι' ἑαυτόν, δίκαιος δὲ ἤδη δι' ἡμᾶς* (S. 141, 25f.). Dann muß er aber gegebenenfalls auch strafen. Da die Strafe eine Betätigung der Gerechtigkeit ist, so steht sie zur Liebe in keinem Widerspruch. Sie ist ein Erziehungsmittel, das den Sünder bessern und zugleich von künftigen Missetaten abschrecken soll. Strafe und Zorn Gottes werden also als ein notwendiges Hilfsmittel angesehen und von der pädagogischen Seite aus betrachtet. Daher heißt es: *λυσιτελής πως ἡ τοιάδε οἰκονομία*[1], denn *ἡ . . . κόλασις ἐπ' ἀγαθῷ καὶ ἐπ' ὠφελείᾳ*[2]. Sie wird mit dem Eingriff eines Arztes verglichen, der wohl schmerzhaft, aber heilbringend ist[3]. Mit dem allen ist Clemens nicht originell, denn die Ansicht, daß die Strafe eine pädagogische Bedeutung habe, ist griechischen Ursprungs und findet sich bereits bei Plato, desgleichen der Vergleich von Strafe und Medizin[4]. Philo reproduziert diese Gedanken und weist ebenfalls auf die bessernden und abschreckenden Wirkungen jener hin (det. 146, I 291, 16ff.). Origenes hat, wie Hal Koch gezeigt hat, die gleichen Vorstellungen vertreten[5]. Und auch darin stimmen Clemens und Philo überein, daß sie die göttliche Güte der Strafgerechtigkeit überordnen. Semper di-

---

1 Päd. I 64, 3, I 128, 2f.

2 Päd. I 70, 3, I 131, 6f.; I 85, 4, I 140, 13f.: *ἔλεγχος ὠφελιμώτατος*; I 96, 1, I 147, 6f.: *τῆς ἐπιτιμήσεως . . . ὀνησιφόρον*; die Strafe ist heilsam, weil sie die Rettung des Gezüchtigten erstrebt: *ἐλέγχου σκοπὸς ἡ τῶν ἐλεγχομένων σωτηρία* (Päd. I 72, 1, I 132, 8); Päd. I 74, 2, I 133, 15f.: *τρῶσαι, οὐ θανασίμως, ἀλλὰ σωτηρίως.*

3 Päd. I 64, 4, I 128, 4ff.: *θεραπεύεται δὲ πολλὰ τῶν παθῶν τιμωρίᾳ . . . ἔστι δὲ οἱονεὶ χειρουργία τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν ὁ ἔλεγχος*; cf. 65, 1, I 128, 8: *φαρμακείᾳ δὲ ἔοικεν ὁ ὀνειδισμός.*

4 Cf. Hal Koch, Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 22), 1932, S. 193—195. Hal Koch weist besonders auf Gesetze XI 934 A und Gorgias 477 A, 478 D, 479 D hin; in Gorgias 478 D findet sich auch der Satz: *ἰατρικὴ γίγνεται πονηρίας ἡ δίκη.* Man vergleiche ferner die Ausführungen des Clemens über die Bedeutung der Strafen (Strom. IV 153, 6—154, 1, II 316, 19ff.) mit Gorgias 525 B, um zu erkennen, wie stark unser Autor mit überkommenem Gute arbeitet.

5 Hal Koch, Pronoia, S. 133ff.

vinae gratiae praecedunt iudicium; quoniam opus dei prius est benefacere — heißt es bei Philo[1], während Clemens, wie wir oben zeigten, die *ἀγάπη* als die *ἀρχή* der Gerechtigkeit bezeichnete[2]. In dem Maße, in dem der Liebesgedanke bei Clemens in die Innigkeit und Tiefe christlichen Empfindens eingetaucht ist, gewinnen auch seine Darlegungen über die Strafe als Auswirkung göttlicher Güte ein anderes Schwergewicht als die parallelen und im Wortlaut vielfach übereinstimmenden Ausführungen Philos.

Der *παίδευσις*-Gedanke macht sich noch an einer anderen Stelle der clementinischen Gotteslehre bemerkbar, in seiner Geschichtstheologie. Hier geht Clemens naturgemäß andere Bahnen als Philo und zeigt sich stark von Justin beeinflußt[3]. Bengt Seeberg hat gut gezeigt, wie Justin eine Verbreiterung der christlichen Vorgeschichte dadurch erreicht hat, daß alle Menschen am Logos „in abgestufter Weise" Anteil haben, „so daß ihre Vernünftigkeit Abglanz der ewigen Vernünftigkeit ist"[4]. So gehören nicht allein die Juden, sondern auch die Griechen in den göttlichen Heilsplan hinein, das Christentum hat universale Bedeutung. Gewiß vertritt auch Clemens diesen Gedanken, so wenn er zum Beispiel eine Beschäftigung mit der griechischen Philosophie durch den Satz motiviert: *λογικοὶ ὄντες λογικῆς οὔσης τῆς φιλοσοφίας συγγενές τι ἔχομεν πρὸς αὐτήν*[5]. Aber entscheidend ist dies für seine geschichtstheologische Konzeption nicht. Er führt diese vielmehr streng in Analogie zur göttlichen *παίδευσις* durch, wie sie sich im Leben des einzelnen auswirkt. Dabei proklamiert er den Grundsatz: *ὁ τρόπος τῆς οἰκονομίας αὐτοῦ ποικίλος εἰς σωτηρίαν*[6]; Gott, bzw. der Logos passen sich genau der individuellen Eigenart des zu Erziehenden

1 QG I 89, S. 61 Aucher.

2 Cf. S. 83; immer wieder greift Clemens den Gedanken auf, daß die Strafe ein Ausdruck göttlicher Güte sei; so heißt es in Päd. I 66, 1, I 128, 27: *εὐνοίας δὲ τὸ ψέγειν, οὐ μίσους σύμβολον*; 68, 1, I 129, 32: *μηδὲν ἐθέλων πρᾶξαι κακόν*; 70, 1, I 130, 29f.; 75, 3, I 134, 7ff.; Strom. IV 153, 6, II 316, 22: *ὁ ἀγαθὸς θεὸς . . . παιδεύει.*

3 Über Justins Geschichtstheologie cf. den aufschlußreichen Aufsatz von Bengt Seeberg: Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers (ZKG 58, 1939, S. 1—81).

4 B. Seeberg, S. 30 und 37.

5 Strom. VI 96, 2, II 480, 14f.

6 Päd. I 74, 3, I 133, 17f.; 75, 1, I 133, 28ff.; 94, 1, I 145, 27ff.

an — *κατὰ τοὺς οἰκείους ἑκάστων τρόπους*[1] —, und doch ist es der eine Logos, der alles leitet, bald lobend und anfeuernd, bald tadelnd, strafend und zurückhaltend[2].

Mit Hilfe dieser Theorie deutet Clemens auch die Geschichte. Im Kampf gegen den gnostischen Dualismus betont er, daß der eine Gott (bzw. Logos) hinter allem Geschehen stehe[3]. Dieser teilt seine Gaben aus, indem er die Eigenart der zu Beschenkenden berücksichtigt: *τοῖς μὲν γὰρ ἐντολάς, τοῖς δὲ φιλοσοφίαν παρασχών*[4] —, aber beide führt er auf verschiedenen Wegen zur Vollendung[5]. Gesetz und Philosophie sind also göttliche Geschenke, die von der *πρόνοια* Gottes zeugen[6], erzieherische Bedeutung haben[7] und als Abbilder der Wahrheit einen positiven, wenn auch relativen Wert aufweisen[8]. Man beobachtet mit Interesse, wie viele Anschauungen sich hier miteinander verschlingen:

---

1 Päd. I 66, 5, I 129, 15f.; Strom. IV 154, 2, II 316, 26ff. unterscheidet zwei *τρόποι τῆς ἐπανορθώσεως*.

2 Päd. I 97, 1, I 147, 21f.: *εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὢν λόγος πρὸς τὸ κατεπεῖγον ἁρμοττόμενος*.

3 Strom. VI 29, 2, II 444, 26: *εἷς ἐστι θεός*; 42, 1—3, II 452, 21ff.: *ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν χορηγός . . ., διαφόροις δὲ παιδευομένων διαθήκαις τοῦ ἑνὸς κυρίου*; 106, 4, II 485, 19ff.; VII 11, III 9, 11ff.

4 Strom. VII 11, 2, III 9, 14f.; Strom. II 91, 1, II 161, 23f.; VI 159, 9, II 514, 5ff.: *Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας*.

5 Strom. VII 11, 2, III 9, 16ff.; cf. auch Strom. VI 42, 2, II 452, 25: *εἰς τὸ ἓν γένος τοῦ σῳζομένου συνάγονται λαοῦ*.

6 Strom. I 20, 1, II 13, 30 nennt Clemens die Philosophie: *θείαν δωρεὰν Ἕλλησι δεδομένην*; Strom. VI 42, 1, II 452, 22f.; der Gedanke, daß die Philosophie den Griechen geschenkt sei und daß dies von Gottes *πρόνοια* zeuge, findet sich oft bei Clemens. Er will damit die ablehnende Haltung weiter Gemeindekreise ad absurdum führen. Cf. etwa Strom. I 18, 4, II 13, 13f.; 28, 1, II 17, 34f.: *ἐπὶ τὴν πρόνοιαν τὰ καλὰ ἀναφέροντος*; Strom. VI 153, 1, II 510, 22: *καὶ τὴν φιλοσοφίαν ἐκ τῆς θείας προνοίας δεδόσθαι*. Deshalb legt Clemens auch auf das *κατὰ καιρόν* solchen Nachdruck (Strom. VI 44, 1, II 453, 16ff.).

7 Strom. I 28, 3, II 18, 2: *ἐπαιδαγώγει*; Strom. VI 42, 2, II 452, 27; von der Philosophie gebraucht Clemens daher mit Vorliebe die Worte *προκατασκευάζειν* (Strom. I 80, 6, II 52, 21), *προπαιδεύειν* (Strom. VI 153, 1, II 510, 22) und stellt ihr die Aufgabe: *τὰς ἀκοὰς ἐθίζουσα πρὸς τὸ κήρυγμα* (Strom. VI 44, 1, II 453, 18). Das hat zur Folge, daß der Gedanke der *προκοπή* mit der Philosophie verbunden wird (Strom. VI 153, 1, II 510, 24: *προκόπτειν εἰς ἀλήθειαν*).

8 Strom. I 20, 1, II 13, 29f.: *ἀληθείας οὖσαν εἰκόνα ἐναργῆ*; Strom. I 87, 1, II 55, 32f.: *ἴχνος τι σοφίας*; II 3, 5, II 114, 20f.: Die Wahrheit ist in der Philosophie verborgen wie das Gesicht in der Maske.

die stoische Vorstellung von der *πρόνοια*, die bei Clemens jedoch innerlich erwärmt ist von der Güte Gottes, die platonische Theorie von der *εἰκών*, der *παίδευσις*-Gedanke, die Spannung zwischen der *δικαιοσύνη*, die jedem das Seine gibt, und der *ἀγάπη*, die alles auf mancherlei Wegen der *σωτηρία* entgegenführt. Mit Hilfe dieser Geschichtstheologie, die sich aus so mannigfachen Quellen speist, war es Clemens möglich, die Einheitlichkeit des historischen Verlaufs allen gnostischen Angriffen gegenüber zu sichern und sich zugleich die Möglichkeit für Abstufungen und Nuancierungen zu wahren, das positiv Wertvolle auch in der nichtchristlichen Welt freudig anzuerkennen und doch die Überlegenheit und Exklusivität des Christentums aufrechtzuerhalten. Wir werden noch Gelegenheit haben, darauf im besonderen zu achten, wenn wir von der Bedeutung der Philosophie und von deren Verhältnis zu Gesetz und Evangelium sprechen. Es ist reizvoll, dem Schwanken in den clementinischen Schriften nachzugehen, wo wir beiden Tendenzen begegnen, bald einer mehr positiven[1], bald einer mehr absprechenden Beurteilung der Philosophie[2]. Die Wege Gottes in der Geschichte sind verschlungen, aber sie führen doch zum Ziele der *σωτηρία*: *μίαν ... σωτηρίας δόσιν παρ' ἑνὸς θεοῦ δι' ἑνὸς κυρίου πολυτρόπως ὠφελοῦσαν*, bis die Scheidewand fällt und dasteht: *ἡ ἐξ ἀμφοῖν ἐκλογὴ μία*[3]. Paulinische Gedanken bilden unverkennbar den Grundstock, aber sie werden umgebildet durch das stark antignostische Interesse und durch die dem Clemens eigentümliche Schätzung des Heidentums. An die Stelle der Prädestination Gottes, der in voller Souveränität annimmt und verwirft, tritt eine Vorherbestim-

---

1 Strom. VI 42, 2, II 452, 24ff., wo Gesetz und Philosophie fast als gleichberechtigt nebeneinandergestellt werden; auch § 3 hält diese Betrachtungsweise bei, indem Clemens von den Philosophen als den Propheten der Griechen spricht (II 452, 29ff.). Auch die Philosophie wird als *διαθήκη* bezeichnet (S. 452, 27). Ähnlich Strom. VI 67, 1, II 465, 20: *τὴν ... φιλοσοφίαν καὶ μᾶλλον Ἕλλησιν, οἷον διαθήκην οἰκείαν αὐτοῖς.*

2 Strom. VI 44, 4, II 453, 27ff.: Den Juden fehle nur die *πίστις*, die Heiden seien noch dazu im Götzendienst befangen. Die Philosophie kann also nicht einmal mit dem Gesetz einen Vergleich aushalten, denn dieses ist trotz aller Mängel doch immer eine *σκιὰ τῆς ἀληθείας* (Strom. VI 58 3, II 461, 17); die prinzipielle Überlegenheit des Evangeliums ist dann eine Selbstverständlichkeit: *τελείαν δὲ τὴν κατὰ Χριστόν* (scil. *διδασκαλίαν*, Strom. VI 117, 1, II 490, 29).

3 Strom. VI 106, 4—107, 1, II 485, 19ff.

mung, die sich mit dem Pädagogie-Gedanken verbindet[1]; die religiösen Wertmaßstäbe, die Paulus an die Geschichte angelegt hat, wandeln sich. So ist der Gestirndienst der Heiden keine Strafe für ihren Abfall vom wahren Gott, sondern eine ihnen von Gott bestimmte Form der Religion, die sie zu dem ihnen erreichbaren Grad der Vollkommenheit führen soll[2]. Auch das Gesetz wird positiv gedeutet, wozu die paulinischen Worte vom *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* als Anknüpfungspunkt dienen. Die Stimmung ist ruhiger und ausgeglichener geworden, heller und optimistischer. Es fehlt das Geheimnis der göttlichen Verstockung, von einem „Mysterium" der göttlichen Heilsökonomie, in das sich Paulus anbetend hineinversenkt hat, hören wir nichts mehr. Wohl ist auch Clemens innerlich von dem *ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ* (Röm. 11, 32) überzeugt, aber für ihn ist dieses Ziel alles Geschehens fast eine Selbstverständlichkeit, die sich aus der Fassung seines Gottesgedankens mit einer gewissen Notwendigkeit ergab. Betont man die Güte Gottes so ausschließlich, wie es Clemens getan hat, trägt man alles auf einer Fläche auf, nimmt man dem Gottesbilde seine fruchtbaren, inneren Spannungen (Zorn, Prädestination), so muß man zu einem Resultate kommen, das in die Nähe des Rationalismus führt. Vergleicht man diese Konzeption mit der des Irenaeus und des Justin, so erkennt man ihre innere Verwandtschaft mit dem Geschichtsbilde des Apologeten, während sich Irenaeus durch seine Beschränkung auf die Heilsgeschichte von beiden trennt. Clemens bildet die Ansätze, die sich bei Justin finden, weiter fort und gestaltet alles von seinem Gottesgedanken aus, wobei er die Güte entscheidend in den Mittelpunkt rückt. Wie sie sich im Leben des einzelnen Menschen auswirkt, so leitet sie auch den Verlauf der Geschichte.

Ja, sie ist die geheime Triebkraft für Schöpfung und Erhaltung der Welt. Gewiß ist Clemens davon überzeugt, daß Gottes allmächtiger Wille die Weltschöpfung bewirkt hat[3],

1 Strom. VI 58, 1f., II 461, 12ff.

2 Strom. VI 110, 3—111, 1, II 487, 9ff.

3 Prot. 63, 2, I 48, 14ff.: *ὅλον ἴδε τὸν κόσμον, ἐκείνου ἔργον ἐστίν.* 63, 3, I 48, 16ff.: ... *ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἕπεται τὸ γεγενῆσθαι.* Strom. VII 69, 5, III 50, 4f.; daher verteidigt Clemens auch die platonische Formel von Gott als dem *ποιητὴς τῶν ὅλων* (Strom. V 86, 2, II 383, 5 — Anspielung auf die bekannte Stelle in Timaeus 28C). Strom. IV 162, 5, II 320, 16; III 45, 1, II 216, 30f.; VI 134, 4, II 501, 20.

aber zugleich weist er doch darauf eindringlich hin, daß es Gottes Güte ist, die allem die Existenz geschenkt hat und die für eine gesunde Fortentwicklung des Ganzen Sorge trägt. Wie Gott seine Gaben jedem Menschen nach dessen Aufnahmefähigkeiten zuweist, so verfährt er auch im großen in der Welt: *ἔπειτα, ὡς ἐνεδέχετο φύσεως ἔχειν ἕκαστον, ... γίνεται προκόπτον εἰς τὸ αὐτοῦ ἄμεινον*[1]. Der Gedanke der *προκοπή*, dessen Spuren wir bereits bei der Entwicklung des Menschen und der Geschichte begegnet sind, erfährt jetzt seine tiefste Begründung in der Schöpfungsordnung. Alles trägt den Drang in sich, sich zu höheren Stufen zu erheben, die ursprüngliche Anlage zu vervollkommnen, und darin sieht unser Autor einen Beweis für Gottes *ἄρρητος ἀγαθότης*[2].

Aus der Tatsache der Schöpfung leitet Clemens ferner die Liebe Gottes zum Menschen ab: *φίλος ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, ἐπεὶ καὶ πλάσμα αὐτοῦ ἐστιν*[3], aber zugleich auch den Anspruch, den Gott an ihn hat, die Pflicht des Geschöpfes, seinen Schöpfer zu verehren[4]. Die Frömmigkeit besteht folgerichtig im Dank für die erhaltenen Gaben[5] und in der bewundernden Anbetung der göttlichen Größe und Liebe, wie sie sich in den Werken der Schöpfung offenbaren[6]. Dies ist der Ausgangspunkt aller Religion[7].

Da durch die Schöpfung jeder Mensch eine *ἀπόρροια θεϊκή* in sich trägt[8], was vielleicht auf das Ebenbild Gottes hindeutet, so haben auch die Heiden eine natürliche Gotteserkenntnis: *τοῦ πατρὸς ἄρα καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων*[9]. Sie ist freilich begrenzt und nur *κατὰ περίφρασιν ἀληθῆ*, denn sie erfaßt nur Gottes Existenz

---

1 Strom. VI 152, 3, II 510, 16ff.; das Zitat Z. 20f.

2 Strom. VI 154, 1, II 511, 8ff.

3 Päd. I 7, 1, I 94, 8f.

4 Prot. 92, 2, I 67, 32ff.; 100, 2f., I 72, 24f.: *πέφυκε γὰρ ὡς ἄνθρωπος οἰκείως ἔχειν πρὸς θεόν*; 103, 3, I 74, 16ff.

5 Prot. 115, 1, I 81, 6ff.

6 Prot. 78, 2, I 60, 5f.: *ὅρα τὸ μέγεθος τοῦ θεοῦ καὶ καταπλάγηθι. τοῦτον προσκυνήσωμεν.* Strom. VII 60, 1, III 43, 30ff.: *ἐκ τοῦ θαυμάζειν τὴν κτίσιν*; VII 86, 2, III 61, 25f.

7 Strom. VII 60, 1, III 43, 30ff.: Dieses Bewundern der Schöpfung steht am Anfang der Frömmigkeit des Gnostikers (*ἀρξάμενος*), es führt bald weiter: *εὐθέως δὲ ἀκούσας θεόν τε καὶ πρόνοιαν ἐπίστευσεν ἐξ ὧν ἐθαύμασεν.*

8 Prot. 68, 2, I 52, 4.

9 Strom. V 133, 7, II 416, 17f.

und Güte[1], sie begreift aber nicht: *οὔτε γὰρ ὅ ἐστιν οὐθ' ὅπως κύριος καὶ πατὴρ καὶ ποιητής, οὐδὲ τὴν ἄλλην . . . οἰκονομίαν τῆς ἀληθείας*[2]. Wir werden diesen Gedanken später weiter nachzugehen haben, fürs erste genügt uns dieser Hinweis, um anzudeuten, wie der Mensch schon rein schöpfungsmäßig von Gottes Güte umklammert ist und wie diese Tatsache eine natürliche Gotteserkenntnis ermöglicht, die durch die Geschöpfe zur Anbetung Gottes emporsteigt.

Wie drei konzentrische Kreise das gleiche Zentrum haben und sich nur durch ihren Umfang unterscheiden, so steht auch hier die Güte Gottes beherrschend im Mittelpunkt, während sich die Ringe ihres Wirkungsfeldes weiten: die Einzelexistenz, die Geschichte und ihr Verlauf, die ganze Schöpfung. Dieses bestimmt ausgeprägte Gottesbild übt natürlich sofort seinen Einfluß auf die Gestaltung der Vollkommenheitslehre aus, es zeigt aber zugleich auch, wie stark persönlich Clemens Gott auffaßte. Dieser Gott, der alles leitet in weiser Voraussicht, der alles geschaffen hat und erhält in königlicher Allmacht, der sich um jedes einzelne Wesen sorgt und müht, der insonderheit dem Sünder in nie ermattender Liebe unermüdlich nachgeht, ist der biblische Gott. Diese Erkenntnis muß festgehalten werden, sie gilt auch dann, wenn unser Autor seinem Bilde andere Farben beimischt. Darauf haben wir zum Teil bereits aufmerksam gemacht, als wir die rationalen Elemente in der Geschichtstheologie und in der Schöpfungslehre aufdeckten, zum Teil wollen wir es jetzt tun, indem wir den Clementinischen Versuchen nachgehen, Gottes Wesen durch Abstraktionen zu umschreiben, so daß für den Persönlichkeitsgedanken anscheinend kein Platz mehr bleibt.

---

1 Strom. V 134, 1, II 417, 9ff.; VI 39, 1, II 451, 5ff.; VI 64, 6, II 464, 11f.: *ἦν ἄρα εἴδησίς τις ἀμαυρὰ τοῦ θεοῦ καὶ παρὰ τοῖς ἔθνεσι.*

2 Strom. V 134, 3, II 417, 19ff. Prägnant wird der Unterschied von wahrer und nur teilweise wahrer Gotteserkenntnis in V 136, 3, II 418, 9ff. gefaßt, wo die natürliche Gotteserkenntnis auf den Schöpfergedanken beschränkt bleibt, während der Sohn uns den Vater offenbart. — Diese Fragen streift Capitaine, S. 71ff., während sie Cognat in seiner umfangreichen Monographie eingehend erörtert (S. 149ff.). Gleichwohl sind seine Ausführungen nicht sonderlich fördernd, weil er alles systematisiert und nach Thomas hin deutet, auch Fragen bespricht, die Clemens ferngelegen haben.

Wenn man die gelegentlichen Äußerungen des Clemens zusammenstellt, die einen in unfaßbare Fernen gerückten Gott zum Inhalt haben, so versteht man F. Chr. Baurs Urteil: „Das Abstrakte der Gottesidee ist von keinem der älteren Kirchenlehrer ... stärker und bestimmter ausgesprochen worden als von Clemens"[1]. So heißt es im I. Buche des Pädagogen: *ἓν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα*[2]. Aber hier handelt es sich nur um eine Bemerkung, die gelegentlich einer Exegese gleichsam im Vorbeigehen ausgesprochen wird, und die wohl nichts anderes ist als eine Philo-Reminiszenz. Lesen wir doch bei seinem Vorgänger: *ἐκεῖνο μὲν γάρ, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον* ...[3], was sich ziemlich genau mit der Clemens-Stelle deckt. Die Erhabenheit Gottes über Raum und Zeit, über jeden Namen[4] ist oft behauptet worden. Gott umspannt alles, ist aber selbst unerreichbar[5]. Seine Heiligkeit

---

1 Baur: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, I, 1841, S. 191. Laemmer, S. 22ff., beruft sich hierauf in seiner Darstellung. Ähnlich A. Aall, S. 405.

2 Päd. I 71, 1, I 131, 18f.; Hort, S. XXXVIII, sieht darin die höchste Steigerung im Negativen, die sogar die philonischen Abstraktionen übertreffe.

3 praem. 40, V 344, 16ff.; O. Stählin vergleicht im Apparat Philo, LA II 3, was den Clementinischen Gedanken indes nicht trifft.

4 Strom. V 71, 5, II 374, 18ff.: *οὔκουν ἐν τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως*; Strom. II 6, 1, II 115, 27ff. ... *ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου*. O. Stählin erwähnt im Apparat eine genaue Philo-Parallele (post. 14, II 3, 19ff.); bei beiden Autoren handelt es sich um eine Auslegung von Ex. 20, 21, wo Moses in das Dunkel geht, um Gott zu schauen. In Strom. II 6, 1 und V 71, 5 soll ferner gezeigt werden, daß Gott menschlichem Denken nicht zugänglich ist, deshalb der Hinweis auf die Bitte des Moses: *ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν* (Ex. 33, 13, S. 115, 28 und 374, 20f.). Um dieses recht eindringlich herauszustellen, greift Clemens auf die philonischen Wendungen zurück.

5 Strom. V 81, 3, II 380, 12ff. Hort, S. XXXIX, legt diesen Worten zu viel Bedeutung bei, wenn er ausruft: „Is there any real distinction between this deification of Zero and a speculative atheism?" Er urteilt schließlich aber doch: „only an exaggerated way of saying". Man muß beachten, daß diese Ausführungen gelegentlich einer Exegese von Joh. 1, 18 vorgetragen werden, wo Gottes Erhabenheit schon das Schriftwort nahelegt, sie finden sich aber nicht in einer systematischen Untersuchung und werden nicht aus Freude an der Spekulation erwähnt.

ist unnahbar, sie trennt ihn sogar von den Erzengeln[1]. Aber daß Gott in einem Lichte wohnt, dem sich niemand nahen könne, ist neutestamentliche Anschauung (1. Tim. 6, 16). Mit all diesen, meist Philo entlehnten Wendungen will Clemens nur eins zeigen: *μὴ εἶναι διδακτὸν πρὸς ἀνθρώπων μηδὲ ῥητὸν τὸν θεόν*[2]. An einer anderen Stelle hat er es unter Verwendung aristotelischer Termini breit ausgeführt, daß eine adäquate Kenntnis Gottes für uns unmöglich sei. Ist schon die *ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος*, so erst recht *ἡ πρώτη . . . ἀρχή*. Gott ist erhaben über die aristotelischen Begriffsklassen, er ist weder ein Ganzes, noch besitzt er Teile; alle Namen, die wir ihm geben, sind doch nur uneigentliche Bezeichnungen: *ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα* (S. 380, 27f.). Auch die Wissenschaft kann ihn mit ihrer Methode nicht erreichen (*οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ*, S. 381, 5)[3]. Wie weit menschlicher Verstand überhaupt vorzudringen vermag, hat Clemens in einem viel zitierten Abschnitt geradezu klassisch gezeigt. Er stellt sich hier die Aufgabe: *ἀναλύσει ἐπὶ τὴν πρώτην νόησιν προχωροῦντες, δι᾿ ἀναλύσεως ἐκ τῶν ὑποκειμένων αὐτῷ τὴν ἀρχὴν ποιούμενοι*[4]. Schrittweise steigt man empor, man eliminiert zunächst die äußeren Merkmale des Körpers und gelangt durch immer weitere Abstraktionen bis zur reinen *μονάς*[5]. Aber mit dem allen sind wir noch weit von wahrer Gotteserkenntnis entfernt. Wir müssen uns Christus nähern und dann: *εἰς τὸ ἀχανὲς ἁγιότητι προΐοιμεν* (S. 374, 13). Alle Gnosis ist göttliche Gnade, die uns durch die Offenbarung des Sohnes zuteil wird und die ein entsprechendes sittliches Verhalten zur Voraussetzung hat[6]. Sie ist daher der Art nach verschieden von aller menschlich-wissenschaftlichen *νόησις*, die

---

1 Strom. VI 57, 5, II 461, 2f.

2 Strom. V 71, 5, II 374, 21f.

3 Strom. V 81, 4—82, 3, II 380, 15ff.; cf. dazu O. Stählins Nachweise philosophischer (bes. aristotelischer) Quellen im Apparat.

4 Strom. V 71, 2, II 374, 5ff.

5 Strom. V 71, 2f., II 374, 7ff.

6 Strom. V 71, 5, II 374, 23f.: *ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ᾿ αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ*; 82, 4, II 381, 7f.: *λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ᾿ αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν*; die Rolle, die das sittliche Verhalten bei der Gotteserkenntnis spielt, ersieht man aus S. 374, 13: *ἁγιότητι*, cf. die Deutung des zweiten Tages in V 73, 2, II 375, 14: *ἡ ψυχῆς* <*τῶν*> *ἀρίστων ἐπιθυμία* — ich verstehe darunter nicht die geistigen Dinge, die ich beim ersten Tage erwähnt finde. Die Stelle ist nicht ganz deutlich.

immer von unten aufsteigt, sie ist φρόνησις θεία[1]. Clemens hat den Unterschied gut erläutert, als er Gen. 22, 3f. auslegte. Am dritten Tage erblickte Abraham den Ort von ferne. Philo sah darin nur einen Hinweis darauf, daß Abraham die Augen geöffnet wurden und daß Gott schwer zu erfassen sei[2], Clemens bezieht dagegen den dritten Tag auf die Auferstehung des Herrn, der selbst dem Menschen die geistigen Augen öffne[3].

Wie man sieht, unterscheidet sich unser Autor hier tiefgehend von der Philosophie seiner Zeit[4], und trotz mancher Ähnlichkeit mit dem neuplatonischen Stufengang wäre es doch unstatthaft, jenen mit Plotin zu vergleichen. Seit Daehnes interessanter Arbeit hat man es freilich immer wieder getan[5] und ist dann zu höchst einseitigen Urteilen gekommen: „Clement's conception of God's transcendence is from the historical point of view probably the

1 Strom. V 72, 2, II 374, 26; cf. für den Unterschied noch Strom. V 71, 5, II 374, 22: *μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστόν*.

2 post. 17f., II 4, 14ff., bes. 18, Z. 21ff.: *διοιχθέντων γὰρ τῶν διανοίας ὀμμάτων . . . δυσάλωτος . . .*

3 Strom. V 73, 2, II 375, 15f.

4 Bigg, für den das clementinische Gottesbild wesentlich abstrakte Züge trägt — der abstrakte Gott sei für Clemens immer der Ausgangspunkt gewesen —, weist zur Erläuterung von Strom. V 71 auf Maximus v. Tyrus 11,5 ff. p. 132,3ff. Hobein hin, ohne die tiefgreifenden Unterschiede recht zu würdigen (S. 92, A. 1).

5 Daehne, S. 83—88; S. 112 spricht er von einer philosophischen Mystik des Clemens, den er in eine Linie mit dem Areopagiten, Erigena und den Viktorinern stellt (cf. auch S. 79, wo Daehne seine These formuliert, daß Clemens die neuplatonische Mystik mit dem Christentum verbunden habe). An Widerspruch hat es von Anfang an nicht gefehlt, cf. Reinkens, S. 276ff.; Preische, S. 33ff. (chronologische Erwägungen); Merk, S. 35, A. 3: Philonische, aber nicht neuplatonische Einflüsse; Daskalakis, S. 47f.: das gleiche Argument wie Merk.

Gleichwohl hat Daehne viele Nachfolger gefunden, die das Abstrakte beim Clementinischen Gottesgedanken einseitig hervorhoben, es zum Ausgangspunkt ihrer Darlegungen machten und mit dem Neuplatonismus in Beziehung setzten. So etwa Laemmer S. 21—38 (übrigens treffliche und gründliche, wenn auch einseitige Ausführungen); Baur, Gnosis, S. 512: Gott = „die Idee des Absoluten" (dagegen de Pressensé III, S. 300), Ritter V, S. 443; Möller, Kosmologie, S. 510f.; A. Aall, S. 405f.; RE[3] IV, S. 160 (Gott ganz negativ gefaßt); Bigg, S. 92f., S. 95: Clemens erscheint hier als Vorläufer des Neuplatonismus; Daskalakis, S. 43; DThC III 1, S. 154: Clément a fortement insisté sur cette thèse de théologie négative. Die positiven Aussagen über Gott werden erst später erwähnt und lediglich als Korrektur gewertet.

most significant portion of his theology"[1] (Casey), während die biblischen Züge im clementinischen Gottesbilde dem Forscher nur Schwierigkeiten bereiteten, wie derselbe Gelehrte urteilt[2]. Aber man übersieht dabei völlig, daß diese negative Theologie des Clemens, die angeblich das entscheidende Charakteristikum seiner Gotteslehre sein soll, nur gelegentlich vorgetragen wird und sich auf einige Stellen beschränkt, in denen Clemens offensichtlich griechischem Empfinden näherkommen will und sich in den Mantel des Philosophen hüllt. Aber selbst dann vergißt er nie, seine besondere christliche Position wenigstens anzudeuten. Er spricht zuweilen wie ein Vorläufer des Areopagiten, so wenn er die These aufstellt: *οὐχ ὅ ἐστιν, ὃ δὲ μή ἐστι γνωρίσαντες*[3]. Aber wenn man seine Aussagen über Gott, die philosophische Färbung tragen, sammelt, so erkennt man mit leichter Mühe, daß es Wendungen sind, die sich alle bei Philo finden[4] und in der zeitgenössischen heidnischen Philosophie ihre Parallele haben. Die Apologeten machten mit diesen Entlehnungen den Anfang, und man braucht nur gewisse Partien aus Justin

---

1 Casey, Platonism, S. 74.

2 Ebda, S. 57.

3 Strom. V 71, 3, II 374, 14f.

4 Päd. I 71, 2, I 131, 19f.: *τὸν ὄντως μόνον ὄντα*, cf. Strom. VII 54, 4, III 40, 18: *τὸν ὄντως ὄντα θεόν*, QDS 7, 2, III 164, 19: *θεοῦ τοῦ ὄντως ὄντος*; Strom. VI 58, 1, II 461, 6: *τὸ ἀγέννητον*; für Philo cf. meine Ausführungen in „Philo", S. 52f., wobei auffällt, daß Clemens die Wendung *τὸ ὄντως ὄν* nicht benutzt (aber cf. Strom. I 166, 4, II 104, 8f.: *ἡ τὸ ὂν εὑρίσκουσα* . . ., wo die neutrische Fassung jedoch im Sinne von *ὁ ὤν* gedeutet wird, was man aus dem unmittelbar anschließenden Zitat Ex. 3, 14 ersieht). Strom. II 81, 1, II 155, 13f.: *ἀνενδεὲς μὲν γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἀπαθές* ist ebenfalls eine Aussage, die sich bei Philo bereits findet: virt. 9, V 268, 16ff.: *ἔστι γὰρ ὁ μὲν θεὸς ἀνεπιδεής* . . . Beide Autoren stimmen auch darin überein, daß der Mensch dies nachzuahmen habe („Philo", S. 334).

Die Abhängigkeit des Clemens von Philo hinsichtlich der abstrakten Fassung der Gotteslehre ist natürlich längst beobachtet worden. Cf. Ritter V, S. 442; Preische S. 35: plane consentit cum Philone; Merk, S. 28—36 (alle Philo-Stellen freilich aus Zeller ausgeschrieben); Möller, Kosmologie, S. 510; C. Siegfried, S. 346; Heinisch, S. 127ff. (passim); Daskalakis, S. 43, 47: „. . . entspricht jeder Punkt der Lehre des Clemens von Gott vollkommen derjenigen Philos", S. 48; Patrick, S. 65; Tollinton I, S. 337: „It is the abstract, transcendental teaching of Plato and of Philo pushed to its extreme statement".

mit Clemens zu vergleichen, um einzusehen, wie sehr unser Autor sich in ausgefahrenen Gleisen bewegt hat[1].

Entscheidend für seine Frömmigkeit sind diese abstrakten Termini sicher nicht gewesen, herrschend ist vielmehr das lebhafte Gefühl für den gütigen Gott, der liebend jedem einzelnen Menschen nachgeht und dessen Endziel die Rettung aller ist. Hier spüren wir den Herzschlag des frommen Christen. Eingebettet in diese Anschauung sind die gelegentlichen Bemerkungen, die den Philosophen entgegenkommen und ihnen die neue Religion anziehender machen sollen. Sie treten unvermittelt auf und verschwinden ebenso plötzlich wieder, sie sind mit der Grundanschauung des Clemens nicht verbunden, sondern stehen beziehungslos neben ihr. Sie haben also in keiner Weise irgendwelchen Einfluß auf die Gestaltung des Gottesbildes im einzelnen ausgeübt[2]. Dieses geht vielmehr auf die biblischen, insonderheit neutestamentlichen Schriften zurück und teilt mit diesen den Persönlichkeitsgedanken Gottes und die Vorstellung vom liebenden Vater[3], der die Menschen sucht und seinen Sohn für sie dahin-

---

1 Aristides, Apol., c. 1, 4, S. 4, 9ff. Geffcken und dazu Geffckens Kommentar, S. 36ff.; nützlich ist auch E. Henneckes Register zu: Die Apologie des Aristides, TU IV 3, 1893, S. 52f. (unter: *θεός*), wo für die einzelnen göttlichen Eigenschaften auf viele Parallelen hingewiesen wird. Athenagoras, Libellus pro Christianis, c. 10, S. 127, 14f. Geffcken: *ἕνα τὸν ἀγένητον καὶ ἀίδιον καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον* . . .; 13, S. 130, 4f.; Tatian, oratio ad Graecos, c. 4, S. 5, 1ff. E. Schwartz: *ἄναρχος ὢν . . . ἀόρατός τε καὶ ἀναφής* . . .; Justin, Apol. II 6, 1f., S. 65, 1ff. Krüger u. ö.

2 Cf. Hort, S. XXXIX, weist richtig darauf hin; cf. das bezeichnende Urteil Biggs, S. 96, that in practice he denies what in theory he asserts. Gut ist eine Beobachtung von Butterworth, S. 158, A. 2, der zu den Ausdrücken *ἀνενδεής, ἀπαθής* usw. bemerkt: We must not take these expressions too literally, or God would be reduced to a mere idea. The truth is, Clement has failed to combine the various elements of his thought.

3 Man hat den clementinischen Liebesgedanken zuweilen falsch aufgefaßt; so hält de Faye ihn für gut philosophisch, christlich sei nur die Tatsache, daß die Liebe Gott nicht von Natur eigne (S. 241f.), so meint Pauley, daß die Güte Gott als dem ersten Prinzip zukomme (S. 98), so findet Nygrén in ihr den Eros-Typ wieder (cf. S. 79). Dies schließt natürlich nicht aus, daß diese christliche Konzeption auch griechische Elemente an sich gezogen hat. Clemens verwendet zum Beispiel häufig den platonischen Satz (Staat X 617E), daß Gott schuldlos ist am Bösen, daß die Menschen es sich selbst wählen (cf. Strom. I 2, 3, II 4, 6f.; 4, 1, II 4, 26f.; 84, 1, II 54, 16; II 75, 3, II 152, 27; IV 170, 2, II 323, 26f.; VII 12, 1, III 9, 26; 22, 2, III 16, 13).

gegeben hat. In diesem Resultat unserer Untersuchungen stimmen wir mit manchen Forschern überein. So hat zum Beispiel ein Kenner wie G. Bardy davor gewarnt, Stellen wie Strom. V 71f. zu isolieren und einseitig zu betrachten; Gott sei für Clemens nicht „l'Être abstrait", sondern „le Dieu vivant du christianisme, infiniment riche pour ceux qui l'aiment"[1]. Einige Gelehrte hatten bereits vor ihm die gleiche Ansicht vertreten in deutlicher Opposition gegen de Faye und Bigg[2], während andere Philosophisches und Biblisches nebeneinanderstellten, ohne dem einen Faktor ein entscheidendes Übergewicht zu geben[3], andere das christliche Element in den Hintergrund drängten und fast als Inkonsequenz betrachteten[4].

---

1 VSp 1934, S. [100].

2 Kranich, I, 1903, S. 12, A. 65: Sed errat de Faye, si ideam ac notionem illam Dei mere platonicam et Sacrae Scripturae alienam esse dicit; ChQuR 1904, S. 357: He is in fact the Father-God of the New-Testament, not the Absolute of philosophy (S. 358: Opposition gegen Bigg). Sehr schön und treffend sind Patricks Beobachtungen: the goodness of a loving personality (S. 85), die Grundeigenschaft Gottes sei: the absolute goodness (S. 92), the Christian heart in Clement gained the victory over his metaphysical abstractions (S. 94). Mit Recht vermißt Patrick eine systematische Geschlossenheit (S. 65), aber was die clementinische Theologie hier verliert, gewinnt sie: in warmth and life (S. 96). Giffert, S. 202; auch Inge mahnt, die Transzendenz Gottes nicht zu einseitig hervorzuheben (EncRelEth I S. 314). — Ältere Forscher haben bereits die gleichen Ansichten vertreten, cf. z. B. de Pressensé III, S. 292 und 297: Clemens identifiziere „la bonté et la Divinité"; von der Liebe sagt er: Il en fait son attribut essentiel (S. 297).

3 Zum Beispiel Merk, S. 28—36; Merks Urteile halte ich für widerspruchsvoll. Auf S. 31 lesen wir, daß Gott τὸ ὄν sei; diese Bezeichnung habe Clemens „zum Grundbegriff seiner Gotteslehre gemacht". Auf S. 33 ist Gott dagegen vornehmlich der Gütige und „erst in zweiter Linie als metaphysische Größe" anzusehen.

4 Außer den bereits erwähnten Forschern (cf. S. 93, A. 5) nenne ich noch Ritter, V, S. 442f., Daskalakis, S. 43ff., Tollinton, I, S. 335ff., R. Seeberg, DG I³, S. 492, Pauley, S. 97f., Casey, Platonism, S. 57, 72: Gott = „an intellectual Substance" (cf. S. 100) u. ö. Auch de Faye geht von einer Beschreibung der metaphysischen Bestimmungen aus (S. 235ff.), wobei er zu dem Resultat kommt: Toute cette métaphysique relève exclusivement du platonisme du IIᵉ siècle (S. 239), um erst dann zu den Eigenschaften der Güte, Heiligkeit usw. überzugehen. So gewandt diese Seiten auch geschrieben sein mögen, man hat den Eindruck, daß die Bedeutung des Christlichen nicht klar erfaßt und herausgearbeitet ist. Das Wesentliche vertritt nach de Faye immer schon die Philosophie, während das Christentum nur die größere Klarheit bringt.

Die Richtigkeit unserer Grundeinstellung können wir noch durch eine doppelte Beobachtung erhärten. De Faye hat immer wieder mit Nachdruck behauptet, daß das Christentum des Clemens sich erheblich von dem abendländischen eines Tertullian und Irenaeus unterscheide und gleichsam einen besonderen Typ darstelle. Daß dies nicht zutrifft, sieht man schon daraus, daß unser Autor mit Irenaeus einen Gedanken teilt, der in späteren Jahrhunderten eine beherrschende Stellung einnahm. Eine wahre Gotteserkenntnis ist nur durch die Liebe möglich; je tiefer man liebt, desto tiefer wird man erkennen, sagt der Bischof von Lyon im 20. Kapitel des IV. Buches von Adv. haer., einem der tiefsten Abschnitte, die aus seiner Feder stammen. Auch Clemens räumt der *ἀγάπη* vor der *γνῶσις* den Vorrang ein und läßt den Menschen durch Liebe zu Gott emporsteigen[1], sich ihm durch Liebe verbinden[2]. Wenn Clemens von Gottes Liebe spricht, so sieht er deren letzte Absicht auf das Heil der Menschen gerichtet; Tertullian vertritt die gleiche Meinung: summa est voluntatis eius salus eorum, quos adoptavit[3].

Wenn für Clemens der abstrakt gefaßte, in unendliche Fernen gerückte Gott wirklich von so entscheidender Bedeutung gewesen wäre, so hätte aller Akzent auf den Logos als den, der den Verkehr zwischen Gott und Mensch vermittelt, gelegt werden müssen. Aber Clemens ist bezeichnenderweise inkonsequent. Er macht Aussagen, „ohne überhaupt seine Anschauungen über den Logos zu berücksichtigen"[4]. Man hat darin aber nicht allein einen logischen Widerspruch zu sehen, sondern muß daraus schließen, daß der Gottesgedanke des Clemens viel lebendiger und persönlicher gewesen war, als man gewöhnlich anzunehmen pflegte[5]. Wenn wir das im Auge behalten, dürfen wir hoffen, die Vollkommenheitslehre unseres Autors nicht gleich beim Beginn zu entstellen.

---

1 Strom. VII 56, 1, III 41, 10f.

2 Strom. VI 72, 1, II 467, 33ff.; 73, 3ff., II 468, 17ff.; 73, 6, II 468, 25ff.; 102, 1f., II 483, 7ff.: *δι' ἀγάπης οἰκειούμενος τῷ θεῷ*. Wie Irenaeus (adv. haer. IV 20, 5), so zitiert auch Clemens in diesem Zusammenhang Mt. 5, 8, wie Irenaeus läßt er alle Erkenntnis durch den Sohn vermittelt sein.

3 De oratione 4, CSEL 20, 183, 14f. Reifferscheid-Wissowa.

4 Daskalakis, S. 62. D. deckt diesen Widerspruch richtig auf, findet ihn aber nur in der Clementinischen Anschauung von der Schöpfung und zieht aus ihm keine weiteren theologischen Schlüsse.

5 Es mag beiläufig noch auf zwei Verzeichnungen, weil Modernisie-

2. Das Werk des Logos nach Umfang und Eigenart

Es dient zur Abrundung unserer Erkenntnisse, wenn wir jetzt das Werk des Logos näher untersuchen, soweit es für unsere Fragestellung von Wichtigkeit ist. Bald heißt es bei Clemens, daß Gott die Menschen rettet, bald liest man: *ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα σῴζων δι' υἱοῦ*[1]. Der Logos erscheint also gleichsam als das ausführende Organ Gottes, so daß sein Tun uns fast wie eine Dublette von Gottes Werk anmutet. Begegnen wir doch hier wie dort den gleichen charakteristischen Merkmalen. Wie Gott, so ist auch der Logos von tiefer *φιλανθρωπία* erfüllt[2], er erbarmt sich unser[3] und hat nur unsere Rettung im Auge[4]. In immer neuen Wendungen variiert Clemens dieses Thema, mit Innigkeit und Zartheit schildert er das enge Verhältnis zum Herrn, der voll unergründlicher Liebe sich zum Menschen herabgeneigt hat und dessen ganzes Leben leitet. Er bricht in den jubelnden Ruf aus: *ὢ τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας*, wenn er sieht, daß der Logos zu uns nicht wie ein Herr zum Sklaven, nicht wie ein Lehrer zum Schüler, sondern wie ein Vater zum Kinde spricht[5]. Dies ist ihm so bedeutsam, daß er in anderem Zusammenhange wieder darauf zurückkommt: *οὕτως ὁ κύριος πρὸς ἡμᾶς, ὡς καὶ ἡμεῖς πρὸς τὰ τέκνα ἡμῶν*[6]. Was den Herrn zu diesem Werke

---

rungen, des Clementinischen Gottesbildes hingewiesen werden. Duperron, S. 199—224, gibt eine systematisch-scholastisch angelegte Schilderung, die für jeden Autor paßt, aber gerade das dem Clemens Eigentümliche verdeckt. Patrick, S. 96, betont, daß die Gotteslehre „primarily modern" sei (z. B. das Hervorheben der göttlichen Güte, die nur pädagogische Bedeutung der Strafe). Diese Einstellung teilt auch Tollinton, sie ist in der englischen Forschung verbreitet und hängt sicherlich mit der verfehlten Tendenz zusammen, Alexandrien gegen Carthago auszuspielen.

1 Strom. VII 12, 1, III 9, 25f.

2 Prot. 6, 2, I 6, 30f.: *φιλάνθρωπον τὸ ὄργανον τοῦ θεοῦ*; 82, 2, I 62, 11; 85, 3, I 64, 16; Päd. I 59, 1, I 124, 29; 62, 2, I 126, 30f.; 74, 4, I 133, 22ff.; 85, 2, I 140, 3f.; Päd. III 43, 2, I 261, 21; Strom. VII 72, 1, III 51, 33f.

3 Prot. 7, 4, I 8, 1: *ᾤκτειρεν ἡμᾶς*; 8, 4, I 9, 7: *ὁ φιλοικτίρμων θεός*; 6, 2, I 6, 31: *ἐλεεῖ*; 106, 4, I 76, 14.

4 Prot. 6, 2, I 6, 30ff.; 87, 3, I 65, 12f.: *τοῦτο ἔργον μόνον ἐστὶν αὐτῷ σῴζεσθαι τὸν ἄνθρωπον*; cf. 8, 4, I 9, 7f.; 85, 3, I 64, 16f.; in Prot. 116, 1, I 81, 32 ist dieses Retten von Gott selbst ausgesagt.

5 Prot. 82, 2, I 62, 11ff.

6 Päd. I 75, 2, I 134, 2f.; 85, 2, I 140, 4f.: betrachtet sich als Bruder, nicht als Herrn der Menschen.

treibt, ist die Liebe, die geheiligte Liebe, wie es gelegentlich heißt[1]. Sie sieht Clemens vornehmlich in der Inkarnation wirksam, die er beschreibt als *τὸ μέγιστον αὐτοῦ τῆς φιλανθρωπίας, ὅτι δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος ἐγένετο*[2], und ebenso in der Passion[3]. Man muß auf diese Klänge recht achten, denn sie offenbaren uns das christliche Herz unseres Autors. Wie abstrakt und blaß sind dagegen die Philonischen Schilderungen des Logos als Leiters unseres sittlichen Lebens, wenn wir sie mit diesen von Gefühl und dankbarer Verehrung glühenden Sätzen vergleichen[4]!

Echt griechisch faßt Clemens Christi Liebeswerk, das in der Inkarnation begann, in der Passion einen Höhepunkt erreichte und bis heute fortdauert, als eine Erziehung auf. Wie ein roter Faden zieht sich das *παίδευσις*-Motiv durch alle seine Schriften, und wie Gott der große Pädagoge ist, der auf mancherlei Wegen sein Ziel erreicht, so auch der Logos. Es handelt sich hier fraglos um einen wichtigen clementinischen Gedanken, wenngleich Tollintons Urteil etwas übertrieben ist: „Perhaps Clement is more original in this than in any other prominent feature of his thought“[5]. Wie hoch Clemens jede Erziehung überhaupt einschätzt, zeigt sein gelegentliches Werturteil zur Genüge: *ἡμεῖς τὰ κάλλιστα καὶ τελεώτατα τῶν ἐν τῷ βίῳ κτημάτων . . . παιδείαν καὶ παιδαγωγίαν κεκλήκαμεν*, desgleichen beweist es seine Definition: *παιδαγωγίαν δὲ ὁμολογοῦμεν εἶναι ἀγωγὴν ἀγαθὴν ἐκ παίδων πρὸς ἀρετήν*[6]. So erscheint der Logos immer wieder als der große Pädagoge, als der Lehrer[7], dessen Hut der Vater seine Kinder

1 Päd. II 4, 3, I 156, 13f.: *τὸ καλὸν καὶ σωτήριον ἔργον τοῦ λόγου, τὴν ἀγάπην τὴν ἡγιασμένην.*

2 Päd. I 62, 1, I 126, 25f.; Strom. VII 72, 1, III 51, 33f.: *ὁ κύριος ὁ φιλάνθρωπος ὁ καὶ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος*; lehrreich ist Päd. I 74, 4, I 133, 22ff., wo Clemens im Zorn eine Auswirkung der göttlichen Güte sieht: *εἰς πάθη καταβαίνοντος τοῦ θεοῦ διὰ τὸν ἄνθρωπον, δι' ὃν καὶ γέγονεν ἄνθρωπος ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.*

3 Prot. 106, 4, I 76, 15f.; Päd. I 43, 3, I 116, 5f.: *τροφεὺς ἡμῶν λόγος, τὸ αὑτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἐξέχεεν αἷμα, σῴζων τὴν ἀνθρωπότητα.* Päd. I 66, 2, I 128, 31.

4 Cf. Tollinton I, S. 354.

5 Tollinton I, S. 353.

6 Päd. I 16, 1, I 99, 18ff.

7 Päd. I 54, 2, I 122, 13f.; 59, 1, I 124, 29; QDS 6, 2, III 164, 5; Strom. IV 35, 1, II 263, 29; 36, 1, II 264, 7f.: *ὅτι δὲ πάντα ἐπὶ τὴν παίδευσιν τῆς ψυχῆς ἀνήγαγεν*; 41, 1, II 266, 22; 162, 5, II 320, 19f.; V 7, 8, II 330, 16ff.

anvertraut hat[1], und wie Gott selbst in seinem Verhalten zum Menschen gerecht und gut zugleich ist, so auch der Logos[2]. In dieser seiner erzieherischen Tätigkeit geht er jedem einzelnen nach und behandelt ihn individuell, er spornt an und tadelt, er schreckt durch Drohungen und mahnt — alles soll nur dem einen Ziele dienen, seinen Zögling der *σωτηρία* entgegenzuführen[3]. Er ist wirklich der Führer unseres ganzen Lebens[4], sein Erziehungswerk umspannt alles und paßt sich dabei unserer inneren Entwicklung genau an: *τελειῶσαι σωτηρίῳ ἡμᾶς βαθμῷ ... τῇ καλῇ συγχρῆται οἰκονομίᾳ*[5]. Es ist gewiß immer der eine Logos, aber bald tritt er als *προτρέπων*, bald als *παιδαγωγῶν*, bald als *ἐκδιδάσκων* auf[6]. Als geschickter Pädagoge leitet er uns vom Einfacheren zum Schwierigeren, vom Sinnlichen zum Geistigen[7], überall unserer menschlichen Schwachheit Rechnung tragend.

Als das große Ergebnis seines mühevollen Werkes erscheint unsere *σωτηρία*, die *ζωὴ αἰώνιος*, die er uns schenken will[8]. Immer wieder umkreist Clemens ehrfürchtig dieses Wunder, und besonders in den Schlußseiten des Prot. steigert sich seine Sprache zu einem rauschenden Hymnus auf Christus, den Bringer des Lebens: *τὸ φῶς ἐκεῖνο ζωή ἐστιν ἀΐδιος καὶ ὅσα μετείληφεν αὐτοῦ, ζῇ*[9]. Er hat es uns geschenkt: *ὁ ζωὴν χαρισάμενος ἀκτῖσιν ἰδίαις*[10] —,

1 Päd. I 97, 2, I 147, 25ff.

2 Ebda, Z. 24.

3 Prot. 6, 2, I 6, 30ff., eine besonders aufschlußreiche Stelle; 7, 3, I 7, 30; 84, 1, I 63, 15f.: *οὐ κάμνει δὲ ὁ κύριος παραινῶν, ἐκφοβῶν, προτρέπων, διεγείρων, νουθετῶν*; Päd. III 43, 2, I 261, 21ff.; die gleichen Aussagen macht Clemens aber auch über Gott in Prot. 94, 1, I 68, 28ff.: *ὁ ὄντως πατήρ, οὐ παύεται προτρέπων, νουθετῶν, παιδεύων, φιλῶν· οὐδὲ γὰρ σῴζων παύεται.* Man sieht, wie wenig er sich an sein Schema gehalten hat, wonach der Logos als Gottes Werkzeug wirke, Gott selbst aber erhaben und aller Berührung mit der Welt entrückt sei.

4 Päd. I 9, 2, I 95, 13f.

5 Päd. I 3, 3, I 91, 16ff.

6 Ebda., Z. 18f.; cf. die Dreiteilung in Päd. I 1, 1f., I 90, 2ff., die auf Posidonius zurückgeht (cf. O. Stählin im Apparat). Clemens benützt dieses Schema und legt es auch seiner schriftstellerischen Arbeit zugrunde.

7 Päd. III 86, 2, I 283, 29f.: ... *ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὴν νόησιν.*

8 Prot. 7, 1, I 7, 20f.; 7,3, I 7, 32f.: *ἵνα τὸ ἀεὶ ζῆν ὕστερον ὡς θεὸς χορηγήσῃ.*

9 Prot. 114, 2, I 80, 18f.

10 Prot. 84, 2, I 63, 20; 90, 3, I 67, 6f.; 117, 3, I 82, 32.

glaubt man nicht Worte aus der österlichen Liturgie zu hören, wie sie noch heute alljährlich erklingen? Es geht Clemens wirklich um Innerstes, das zeigt der Jubel, der Überschwang, der sich gar nicht genug tun kann in der Häufung von Worten, im unermüdlichen Wiederholen des gleichen Gedankens, das zeigt das breite Ausströmen des Gefühls. Dabei übersehe man nicht, daß der Logos hier nicht allein der Pädagoge ist, der uns durch seine Erziehung langsam für die *ἀφθαρσία* heranwachsen läßt[1], sondern daß sein Kreuzesleiden die entscheidende Tatsache gewesen ist, die uns dieses Gut vermittelt: *τὸν θάνατον εἰς ζωὴν ἀνεσταύρωσεν*[2]. So schwebt wie ein Abglanz aus seligen Höhen die Zuversicht des Gläubigen, die das Wirken des Pädagogen in die Worte zusammenfaßt: *καὶ γῆν μεταβάλλων εἰς οὐρανούς*[3].

Wie im Leben des einzelnen, so ist der Logos auch im Verlauf der Heilsgeschichte als der große Erzieher wirksam. Er steht als leitende Kraft hinter allem historischen Geschehen, und wie er den einzelnen Menschen bald durch Güte, bald durch Strafe erzieht, so verfährt er auch im Leben ganzer Völker. Jedem gibt er das Passende zur rechten Zeit, daher wendet Clemens in diesem Zusammenhang gern das Wort Hebr. 1, 1 an: *πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς*[4]. In Ägypten bedurfte es der Zeichen und Wunder, die Verkündigung des Moses und der Propheten bewegte sich bereits auf einer höheren Ebene[5]. Den Griechen hat er die Philosophie geschenkt[6], den Juden das Gesetz[7], den Christen dagegen die wahre Philosophie[8]. Durch seine Menschwerdung hat er die Herrschaft der Dämonen zerstört, wie Clemens

---

1 Päd. II 1, 4, I 154, 14: *τῆς ἐνταῦθα διαμονῆς, ἣν ὁ λόγος εἰς ἀφθαρσίαν παιδαγωγεῖ.*

2 Prot. 114, 4, I 80, 26; cf. Päd. I 23, 2, I 104, 1: *τοὺς αἵματι κυρίου ἐκ φθορᾶς λελυτρωμένους.*

3 Prot. 114, 4, I 80, 28f. — Übrigens kennt Clemens auch hier wieder das von uns schon oft festgestellte Schwanken zwischen Gott und Logos. Nach Päd. III 2, 3, I 237, 7ff. ist es Gott selbst, der uns die Unvergänglichkeit schenkt, während in QDS 6, 4, III 164, 12f. Gott als der Inhaber der *ζωή* erscheint: *ἣν ὁ υἱὸς δίδωσιν ἡμῖν παρ' ἐκείνου λαβών.*

4 Strom. VI 58, 2, II 461, 14, cf. Prot. 8, 3, I 8, 28f.: *πολύτροπος.*

5 Prot. 8, 1—3, I 8, 16ff.

6 Strom. VII 6, 4, III 6, 16f.

7 Päd. I 60, 1, I 125, 17f.: *ὁ δὲ νόμος χάρις ἐστὶν παλαιὰ διὰ Μωσέως ὑπὸ τοῦ λόγου δοθεῖσα.*

8 Strom. VI 58, 1ff., II 461, 4ff.

in Übereinstimmung mit der alten Christenheit ausführt[1], und nun ruft er alle zu sich, Griechen wie Barbaren.

So ist der Logos der Pädagoge, der die ganze menschliche Entwicklung leitet. Bis in kleine Einzelheiten wird dieser Gedanke ausgeführt, alle Phasen des inneren Werdens werden mit dem Logos irgendwie in Beziehung gesetzt. Er rät väterlich zum Gehorsam gegen Gott[2], er mahnt, warnt, straft, treibt an, d. h. er spielt fast die Rolle des Gewissens, er vergibt die Sünde[3], kurz er betreut uns unablässig wie ein sorgsamer Arzt[4]. Er ist zugleich der Lehrer, der uns in die Gnosis einweiht, der uns den Vater enthüllt, soweit wir es fassen können[5]. Er entfacht in unseren Herzen die himmlische Liebe[6], er steht mit uns in engstem Kontakt: *ὁ λόγος τὰ πάντα τῷ νηπίῳ*, er ist Vater und Mutter zugleich, *παιδαγωγός* und *τροφεύς*[7]. Kurz, er ist für uns die Quelle aller Güter, er hat alles gleichsam in einen *πέλαγος ἀγαθῶν* getaucht[8]. Dabei teilt er seine Gaben stets nach Maßgabe

1 Prot. 3, 2, I 5, 3f.: *καταλύσων ἀφῖκται τὴν δουλείαν τὴν πικρὰν τῶν τυραννούντων δαιμόνων*; cf. Ignatius, Epheser 19, 3.

2 Prot. 95, 2, I 69, 27: *συμβουλεύει σοι ὡς πατὴρ πείθεσθαι τῷ θεῷ.*

3 Päd. I 7, 1, I 94, 7.

4 Päd. I 100, 1, I 149, 29ff. — breit ausgeführt.

5 Prot. 113, 2, I 79, 27ff.; 114, 4, I 81, 1: *οὐρανίῳ διδασκαλίᾳ θεοποιῶν τὸν ἄνθρωπον*; Strom. V 7, 8, II 330, 16ff.: ... *θείου διδασκάλου ἐδεήθημεν* ... *τὸ ἀπόρρητον τῆς μεγάλης προνοίας ἅγιον γνώρισμα*; Strom. VII 2, 3, III 4, 6f.: *παρ' οὗ ἐκμανθάνειν* <*ἔστιν*> *τὸ ἐπέκεινα αἴτιον*; Z. 10f.: *λεγόμενον μὲν πρὸς τοῦ κυρίου ὡς οἷόν τε ἦν ἐπαΐειν τοῖς μανθάνουσι*; 4, 3, III 5, 10f.: *τὰ θεῖα μυστήρια παρὰ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ ἐκμαθών.* Der Logos kann der Offenbarer sein, da er als *πατρικὴ ἐνέργεια* (7, 7, III 7, 22), als *δύναμις πατρική* (9, 1, III 8, 10) einen engen Kontakt mit dem Vater hat: *δι' ὧν ἐνεργεῖ τὰς ἀποκρύφους ἐννοίας ἐπιβλέπουσα* (5, 4, III 5, 25). Die Forschung hat darauf seit jeher geachtet (cf. Möhler, S. 463, Dorner, S. 454), gelegentlich freilich nicht ohne Einseitigkeit (Tollinton II, S. 13).

6 Prot. 117, 2, I 82, 23ff.

7 Päd. I 42, 3, I 115, 20ff.

8 Prot. 110, 3, I 78, 23f.; 112, 1, I 79, 10f.; Strom. VII 8, 5, III 8, 4f.: *ἁπάντων τῶν ἀγαθῶν* ... *αἴτιος ὁ υἱὸς καθίσταται* — stimmt wörtlich überein mit Prot. 7, 1, I 7, 19f.: *ἁπάντων ἡμῖν αἴτιος ἀγαθῶν*; Strom. VII 16, 5, III 12, 18: *γεννήτωρ τῶν καλῶν*; in Strom. VII 22, 2, III 16, 13 heißt es dagegen von Gott selbst: *ἁπάντων ἀρχηγὸν ἀγαθῶν*. Dieses Schwanken findet sich häufig bei Clemens.

Dorner, S. 454; Bigg, S. 103: All that there is upon earth of beauty, truth, goodness ... is His gift; Bigg nennt diese Ansicht „larger and nobler" als die eines anderen Vaters.

der Würdigkeit aus, die er beim Empfänger vorfindet. Wenn es von Gott hieß: *τὸ γὰρ συμφέρον ἑκάστῳ, τοῦτο ἤδη παρέχει*[1], so begegnet uns beim Logos das gleiche Verfahren. Er schenkt dem Gnostiker die Erkenntnis himmlischer Geheimnisse, er erfüllt den Gläubigen mit Hoffnungen, er droht dem Hartherzigen[2]. Den gleichen Grundsatz verwendet Clemens auch in seiner Geschichtstheologie. Griechen, Juden und Christen behandle der Herr verschieden: *πρὸς δὲ ὅσον ἐπιτηδειότητος ἕκαστος εἶχεν, τὴν ἑαυτοῦ διένειμεν εὐεργεσίαν*[3].

Wenn man dies alles bedenkt, so wird man den Gelehrten nur zustimmen, die auf die tiefe Bedeutung hinweisen, die der Logos für Theologie und Frömmigkeit des Clemens gehabt hat[4]. Es würde aber fraglos eine Verkürzung der Clementinischen Gedanken bedeuten, wenn wir hier mit unseren Ausführungen abbrechen wollten. In der neueren Forschung ist es freilich üblich geworden, die Ansichten unseres Autors über Christi Werk auf den erzieherischen Teil zu beschränken. So urteilt z. B. Tollinton: The main function of the Word Incarnate . . . is to instruct and teach[5], und viele deutsche, französische und anglo-amerikanische Gelehrte haben diese Ansicht mit ihm geteilt bzw. sie noch weiter zugespitzt[6]. Nun zeigen aber schon gelegentliche Stellen, in denen Clemens das Werk des Logos kurz zusammenfaßt, daß dieses reichhaltiger und vielseitiger gewesen ist, als es viele für wahr haben wollen: *ἐγώ σε ἀνεγέννησα, . . . ἠλευθέ-*

---

1 Ecl. 9, 1, III 139, 9.

2 Strom. VII 6, 1, III 6, 8ff.

3 Strom. VII 6, 6, III 6, 25ff.; 7, 6, III 7, 16ff.

4 Schilling, Naturrecht, S. 54; Tollinton, Alexandrine Teaching on the Universe, S. 68: The Logos dominates and pervades Clement's teaching; Lazzati, S. 61: il posto centrale che il Cristo assume nel pensiero . . . di Clemente.

5 Tollinton II, S. 14.

6 Es ist nicht ohne Interesse und Bedeutung, sich einen genaueren Überblick über die verschiedenen Urteile zu verschaffen, die alle darauf hinauslaufen, das christliche Element bei Clemens zu verkürzen. Protestantisch-französische Forscher eröffnen den Reigen. J. H. Müller schreibt in seiner übrigens recht dürftigen Dissertation (1861): Fort naturel qu'il ne fasse consister l'œuvre du Seigneur que dans la doctrine; c'est par son enseignement que nous sommes sauvés (S. 28), Christi Tod sei dagegen nur erwähnt pour les simples fidèles (S. 28)!

ρωσα, ἰασάμην, ἐλυτρωσάμην . . .· ἐγὼ διδάσκαλος ὑπερουρανίων παιδευμάτων· ὑπὲρ σοῦ πρὸς τὸν θάνατον διηγωνισάμην καὶ τὸν σὸν

Ähnlich geht de Pressensé vor (III, S. 306—310). Auch nach ihm fehle völlig le côté du sacrifice (S. 306), er beschränkt alles à la purification morale (S. 307) und schiebt die dieser Deutung widersprechenden Stellen dadurch beiseite, daß er in ihnen eine Nachwirkung des biblischen Stiles sieht (S. 311). Tadelt de Pressensé noch diese Einstellung, so wirft sich Courdaveaux zu ihrem begeisterten Lobredner auf: N'est qu'un ami et un docteur et non une victime expiatoire (S. 305, 308). Diese Ansichten trägt de Faye in seiner bekannten Monographie mit schriftstellerischem Geschick und in gefälliger Breite vor. Christi Werk konzentriere sich auf die éducation morale (S. 271), während der Tod Christi nur selten angeführt werde (S. 269). Dabei reproduziere Clemens „Formeln", deren Sinn ihm selbst nicht mehr deutlich gewesen sei.

Niemand wird sich wundern, daß die vom aufklärerischen Geiste erfaßten deutschen Clemens-Forscher die gleichen Anschauungen vortrugen. So sieht Merk in Christus den Bringer der rechten Erkenntnis, während die Erwähnung von Christi Opfer ein „Anklang" an die Schrift sei (S. 53). Kutter, Christentum, S. 142, meint, daß „die Heilsbedeutung des Kreuzes" für Clemens peripher gewesen sei und ihn nicht sonderlich interessiert habe, während Bratke gar den Satz niederschreibt: „Den Gekreuzigten . . . verkündigt Clem. Alex. schon nicht mehr" (S. 677). RE³ IV, S. 161, hebt ebenfalls zu einseitig „die Mitteilung der rettenden Erkenntnis" hervor. Am schroffsten hat Seesemann geurteilt, was ihm ermöglichte, die Kluft zwischen Paulus und Clemens weit aufzureißen. Christus erscheint nur als „Lehrer und Prophet" (S. 338), aber „der Tod Christi wird von Clemens so gut wie gar nicht erwähnt" (S. 339). Die Behauptung de Fayes, daß Clemens die Sündenvergebung nicht an Christi Tod knüpfe (S. 269), wird von Seesemann wiederholt (S. 339). „Der gekreuzigte Herr, der für die Menschen sein Leben dahingab, ist ihm fremd" (S. 339), „der *Χριστὸς ἐσταυρωμένος* hat für Clemens keine Bedeutung mehr" (S. 340) — so folgt eine schiefe Bemerkung der anderen, und wie bei de Faye, so werden auch bei Seesemann gegenteilige Aussagen des Clemens durch den Hinweis beseitigt, daß es sich um formelhafte Wendungen handle (S. 339f.). Auch M. Pohlenz, S. 160, schließt sich dieser Richtung an.

Dieser Einstellung begegnen wir auch in der anglo-amerikanischen Welt. Ich verweise nur kurz auf Allen, S. 56f.; ChQuR 1904, S. 359; Giffert, S. 201: Christi Todes werde nur gelegentlich gedacht, but the language is purely traditional. Im allgemeinen urteilen die anglikanischen Theologen viel zurückhaltender und richtiger (Bigg, S. 103ff.). Man lese z. B. Patricks sorgsame und ausführliche Darlegungen (S. 115—123) und Tollintons Versuch einer Umdeutung von Christi Passion und Tod (II, S. 15f.), dem ich freilich nicht zustimme, der aber doch zeigt, wie ernst der Verfasser gewisse Aussagen des Clemens nimmt, die andere fast leichtfertig als überlieferte Formeln erklären, denen keinerlei Bedeutung zuzumessen sei.

ἐξέτισα θάνατον, ὃν ὤφειλες ἐπὶ τοῖς προημαρτημένοις ...[1]. Neben den Erzieher und Lehrer tritt also unverkennbar der göttliche Erlöser, der stellvertretend für uns den Tod erlitten hat. Ich weiß nicht, aus welchem Grunde de Faye und seine Anhänger die These vertreten haben, daß die Sündenvergebung bei Clemens nicht mit Christi Tod verbunden sei. Die oben zitierte Stelle spricht meines Erachtens deutlich dagegen, und sie steht im Clementinischen Schrifttum durchaus nicht allein. Ausdrücklich sagt unser Autor in Päd. II 74, 3, I 203, 7ff.: *αὐτὸς γὰρ τῷ ἰδίῳ πάθει ῥυσάμενος ἡμᾶς ἀπὸ* ... *ἁμαρτιῶν* ..., und man braucht nach weiteren Belegen nicht lange zu suchen[2]. Daher wundert man sich auch nicht sonderlich, wenn man der neutestamentlichen Terminologie begegnet: *καὶ λύτρον ἑαυτὸν ἐπιδιδοὺς καινὴν ἡμῖν διαθήκην καταλιμπάνει*[3], Christus als *ἱλασμός* für unsere Sünden im Anschluß an I. Joh. 2, 2—6[4], als *ὁλοκάρπωμα* unter Anspielung auf I. Kor. 5, 7[5]. Clemens preist ihn als den großen Versöhner[6], als den Kämpfer, der durch sein Leiden den Teufel besiegt hat[7]. Immer wieder kommt er auf die Passion zu sprechen, geringfügige Anlässe erinnern ihn daran. Abels Blut ist ihm ein Hinweis auf das Leiden des Herrn[8], in der Schmückung des Hauptes durch eine Blumenkrone sieht er eine Verhöhnung Christi, der eine Dornenkrone trug[9]. Wie er an das Kreuz die Sündenvergebung knüpft und uns dadurch von der Vergäng-

1 QDS 23, 2—4, III 175, 3ff.; cf. Päd. I 98, 2, I 148, 18ff.: *πλάσαι μὲν τὸν ἄνθρωπον* ..., *ἀναγεννῆσαι δὲ ὕδατι, αὐξῆσαι* ... *πνεύματι, παιδαγωγῆσαι δὲ ῥήματι.*

2 Päd. II 19, 4, I 167, 28f.: *τὸ αἷμα* ..., *ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα*; Päd. I 23, 2, I 104, 1: *τοὺς αἵματι κυρίου ἐκ φθορᾶς λελυτρωμένους*; bei dem engen Zusammenhang, der für Clemens zwischen *φθορά* und *ἁμαρτία* besteht, ist damit auch implicite die Sündenvergebung durch Christi Blut ausgesprochen.

3 QDS 37, 4, III 184, 8f.; Päd. I 49, 4, I 119, 23: *διὰ τὸ αἷμα αὐτοῦ, ᾧ λυτρούμεθα.*

4 Päd. III 98, 2, I 289, 29ff.

5 Strom. V 70, 4, II 373, 12: *ὁλοκάρπωμα γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν ἄπυρον θῦμα ὁ Χριστός*, cf. V 66, 5, II 370, 23ff.

6 Prot. 6, 1, I 6, 30: *υἱοὺς ἀπειθεῖς διαλλάξαι πατρί*; 110, I 78, 8ff.: sehr schöne und schwungvolle Ausführungen über den Logos und sein Werk.

7 Prot. 110, 3, I 78, 17f.; Päd. II 74, 3, I 203, 9; QDS 23, 4, III 175, 14f.

8 Päd. I 47, 4, I 118, 22f.

9 Päd. II 73, 3, I 202, 9ff.

lichkeit befreit sein läßt, so läßt er uns auch durch Christi Blut das Leben gewinnen: *ἵνα τῷ πάθει ζήσωμεν αὐτοῦ*[1]. Das Entstehen des Glaubens verbindet er ebenfalls mit dem Kreuz, während die Beziehung zwischen Kreuz und Gnosis nicht ganz deutlich ist[2]. Sehr eng gehören Kirche und Passion zusammen. Christus habe — so ruft er den Heiden im Prot. zu — sein friedfertiges Heer (= Kirche) aufgestellt: *αἵματι καὶ λόγῳ*[3]. Besonders aufschlußreich ist aber Päd. I 42, 2f., I 115, 16ff. Der Herr hat die Kirche, das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, geboren *ὠδῖνι σαρκικῇ*, er hat sie in die Windeln seines Blutes gewickelt; *καὶ αἷμα ἐκχεῖ· καὶ οὐδὲν εἰς αὔξησιν τοῖς παιδίοις ἐνδεῖ* (Z. 23f.): Kirche, Sakrament und die Passion gleichsam als das belebende Blut dieses ganzen Organismus. Wiederholt bricht Clemens in Ausrufe des Staunens aus, wie überwältigt von der Größe dieses Geheimnisses: *ὢ θαύματος μυστικοῦ* (Z. 10), *ὢ τῶν ἁγίων λοχευμάτων, ὢ τῶν ἁγίων σπαργάνων* (Z. 20), *ὢ τοῦ παραδόξου μυστηρίου* (Z. 24f.). Man spürt hier den Herzschlag der Clementinischen Frömmigkeit, man fühlt es aus allem deutlich heraus, daß es ihm um Wertvolles und Heiliges ging. Daher versteht man es auch ohne weiteres, daß die Belege sich hierfür vorwiegend in den mehr erbaulichen Schriften finden, weniger in den Strom., deren Tendenz ja gerade im Hervorkehren des philosophischen Elementes liegt. Es muß daran erinnert werden, daß wir nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Clementinischen Schrifttum besitzen, hätten wir noch seine kirchlich-praktischen Abhandlungen, so würde das sicher unsere Meinung bestätigen. Daher wird man es schon aus methodischen Gründen für abwegig halten müssen, diese Anschauungen über Christi Passion und Erlösungswerk — bloß weil sie zahlenmäßig seltener angeführt werden — als belanglos beiseitezuschieben oder in ihnen nur kluge Anpassung an den Gemeindeglauben zu sehen. Man sollte

1 Strom. IV 43, 2, II 267, 22.

2 Strom. V 72,3, II 375, 3f.: . . . *ἐκρεμάσθη γὰρ ἡ ζωὴ ἡμῶν εἰς πίστιν ἡμῶν*; Strom. I 164, 4, II 103, 5ff.: *σύμβολόν ἐστι φωτὸς ἁγίου τοῦ διαβαίνοντος ἐκ γῆς καὶ ἀνατρέχοντος αὖθις εἰς οὐρανὸν διὰ τοῦ ξύλου, δι᾽ οὗ καὶ τὸ βλέπειν ἡμῖν νοητῶς δεδώρηται.* Bezieht man *δι᾽ οὗ* auf *ξύλου*, so hätte man die gewünschte Verbindung von Kreuz und Gnosis, grammatisch möglich wäre natürlich auch die Konstruktion *φωτὸς . . . δι᾽ οὗ*, wie Stählin (III, S. 136) übersetzt (Overbeck, S. 240, Z. 8, ist undeutlich).

3 Prot. 116, 2, I 82, 6f.

endlich aufhören, mit Hilfe solcher aufklärerischen Kategorien die Welt der Kirchenväter deuten zu wollen! Man sollte auch nicht immer nur auf den logischen Widerspruch hinweisen, wenn es gilt, einen theologischen Organismus in seiner Ganzheit zu erfassen! Der Logos als der Erzieher, was eine pädagogische Wertung der Strafe in sich begreift, und zugleich als der Versöhner, der für unsere Sünden am Kreuze stirbt: Clemens vertritt beides mit gleichem Ernste und sieht in beidem eine Auswirkung von dessen Liebe; in beidem auch Wege, um das gleiche Ziel zu erreichen. So heißt es gelegentlich, daß Christus Mensch geworden sei, um zu lehren: *πῇ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός*[1], während als die Heilswirkung seines Todes ebenfalls die Unvergänglichkeit erscheint. Eine Reihe von Gelehrten haben daher diese Doppelschichtigkeit von Christi Werk, die allein den Quellen gerecht wird, auch zugegeben und betont, wie tief christlich Clemens hier trotz starker griechischer Einflüsse empfinde. Ich weise nur auf Rüther hin, der diese Doppelheit hervorhebt und richtig urteilt: „Die Lehre von der Erlösung durch das Kreuz ist für Clemens etwas Wichtiges gewesen“[2]. —

Beobachteten wir früher, wie gering das spekulative Interesse des Clemens bei der Ausformung seiner Gotteslehre war, wie selten sich Aussagen über Gottes Wesen an sich fanden, wie sich dagegen alle Aufmerksamkeit auf das Verhältnis Gottes zum Menschen konzentrierte, so können wir jetzt die gleichen Feststellungen treffen. Im Vordergrunde steht für unseren Autor das Werk Christi, Christus in seinen Beziehungen zum Gläubigen, während metaphysische wie kosmologische Ausführungen

---

1 Prot. 8, 4, I 9, 10f.

2 Rüther, Erbsünde, S. 117; das Zitat steht S. 97; S. 98, A. 1 findet sich eine Stellensammlung über die Bedeutung des Leidens; S. 99 eine leise Einschränkung: „Die selbständige Heilsbedeutung des Kreuzestodes hat Clemens mit völliger Bestimmtheit nirgends ausgesprochen.“ — Die katholische Forschung hat mit großer Einmütigkeit daran festgehalten, daß Clemens Christi Sühneleiden vertreten habe. Cf. Möhler, S. 463; Basilakes, S. 8, A. 1: *καθ' ἡμᾶς ὁ σοφὸς τῆς Ἀλεξανδρείας κατηχητὴς κατενόησε τὸ μυστήριον τοῦτο καὶ λίαν σαφῶς ἐδήλωσεν* (scil. Christus als *λύτρον*; Verf. ist griechisch-katholischer Theologe); Capitaine, S. 100, A. 2—3; S. 101f.; DThC III 1, S. 162f., bes. S. 163: et surtout les remarquables et abondants passages du QDS, qui accentuent d'une manière très claire le point de vue de la rédemption par le précieux sang; Tixeront, S. 290. — Genau gegenteilig urteilt M. Pohlenz, S. 178: „damit tritt von selbst die Bedeutung von Christi Tod zurück“.

offensichtlich in den Hintergrund treten und uns nur gelegentlich begegnen. Dabei hält sich Clemens im wesentlichen in den Bahnen der Tradition, so wenn er dem Logos die Weltschöpfung zuschreibt[1] oder ihn als *εἰκὼν θεοῦ* bezeichnet[2]. Anklänge an philosophische Anschauungen fehlen nicht. Man fühlt sich an stoische Ausdrucksweise erinnert, wenn man über den Logos liest: *ὁ λόγος πάντῃ κεχυμένος*[3], an den Platonismus lassen Wendungen wie: *ὁ κύριος ὑπεράνω τοῦ κόσμου παντός, μᾶλλον δὲ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ*[4] denken, während die berühmte, aber nicht ganz deutliche Stelle vom Logos als dem *κύκλος ... πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἰλουμένων καὶ ἑνουμένων* seit langem zu interessanten Vergleichen mit Plotin Anlaß gegeben hat[5]. Verhältnismäßig selten stoßen wir auf Ausführungen, die die Stellung des Logos zu Gott behandeln. Sie sind dann meist sehr kurz gehalten und lassen Raum für manche Fragen[6]. Wie man aus allem sieht, bleibt die spekulative Seite bei Clemens unbetont, seine Interessen liegen auf anderen Gebieten: *ἀρωγὸς δὲ ὁ λόγος·*

---

1 Cf. Strom. V 16, 5, II 336, 13: *ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος.*

2 Strom. V 94,5, II 388, 14f.

3 Strom. VII 21, 7, III 16, 1; cf. Hort-Mayors lehrreiche Note, S. 233, der einige stoische Parallelen anführt, aber zugleich darauf hinweist, daß Clemens an anderer Stelle den stoischen Pantheismus völlig ablehnt (Prot. 66, 3, I 50, 24ff.). Clemens bedient sich hier nur einer stoischen Formel, um durch sie die Allgegenwart des Logos recht eindringlich seinen Lesern vor Augen zu stellen.

4 Strom. V 38, 6, II 352, 13f.

5 Strom. IV 156, 2, II 317, 27ff.; Daehne, S. 96ff., hat sie geistvoll aus Plotin zu erklären versucht, A. Aall, S. 408ff., greift dessen These auf und zieht eine „Parallele zwischen dem hypostatischen Logos — Sohn des Clemens und dem berühmten neuplatonischen Nusbegriff" (S. 408). Er deutet Clemens ganz von der philosophischen Seite her und meint, daß sich dieser zunächst nicht „um den geschichtlichen Stoff des Evangeliums" (S. 412) gekümmert habe. Das Bibelwort bedeute für die „Freiheit seiner Konstruktion" eine Hemmung! Diese Interpretation ist meines Erachtens einseitig und abwegig. Die zum Vergleich herangezogene Plotin-Stelle findet sich Enneaden, V 1, 7, worauf Stählin im Apparat hinweist.

6 Über die Behauptung des Photius: *λόγους τε τοῦ πατρὸς δύο τερατολογῶν* (III 202, 16f.) hat R. P. Casey: Clement and the two divine Logoi (JThSt 25, Oxford 1924, S. 43—56) mit gewohnter Sachkenntnis gehandelt (cf. Casey, Excerpta, S. 28). Er macht auf Beziehungen zu Apologeten und Valentinianern aufmerksam (S. 48) und zeigt, daß Clemens Glied einer Kette ist, die bis zu Arius reicht. Der Vorwurf des Photius sei also berechtigt.

ϑαρρῶμεν αὐτῷ[1]. Diese Haltung verbindet ihn mit Philo, wenngleich bei diesem das metaphysische Element vielleicht etwas stärker hervortritt; beide preisen aber den Logos als den Beaufsichtiger und Leiter alles ethischen Strebens[2]. Nur bleibt bei Philo — trotz gelegentlicher Wärme — das Logosbild kühl und blaß, während Clemens mit ihm tiefste christliche Gedanken über Inkarnation und Passion verbindet und die Beziehungen des Herrn zur Kirche und deren sakramentalem Gnadenleben aufdeckt.

3. Die theologische Anthropologie und die Lehre vom Ebenbilde Gottes im Menschen

Von diesen Erkenntnissen aus können wir uns den Zugang zur clementinischen Vollkommenheitslehre erschließen. Die besondere Ausprägung der Gottes- und Logoslehre hat uns die Augen dafür geöffnet, wie stark religiöse Impulse unseren Autor beherrschen, wie er die ganze menschliche Existenz von der Güte Gottes bzw. des Logos umspannt und durchdrungen fühlt. Schon die Schöpfung liefert ihm dafür einen schlagenden Beweis.

Es ist nicht unsere Aufgabe, die anthropologischen Anschauungen des Clemens in ihrer Gesamtheit vorzuführen[3], auf einiges müssen wir bei Erörterung der Sündenlehre näher eingehen,

---

1 Prot. 121, 2, I 85, 25.

2 Die Forschung hat das Verhältnis Philo — Clemens hier viel zu einfach gefaßt; so meint de Faye, daß der Philonische Logos eine metaphysische Größe sei („expliquer la formation et le gouvernement de l'Univers"), während man den Clementinischen religiös deuten müsse („intermédiaire entre Dieu et les hommes", S. 256). Diese Behauptung zeigt nur, wie schlecht de Faye Philo kennt. Abwegig ist auch de Fayes zweite These, bei Philo sei alles „claire et précise" (S. 256, cf. S. 260: Philo eigne „la rigueur systématique"!), während Clemens das „vague, indécise" (S. 256) charakterisiere! Auf S. 262f. begegnet uns wieder eine künstliche Scheidung: Kosmologisch (Philo) — religiös (Clemens). Mit solchen allgemein gehaltenen und fehlerhaften Urteilen ist natürlich nichts gewonnen. — Vorsichtiger formuliert Inge: less metaphysical and more religious than that of Philo (EncRelEth I, S. 314).

3 Ich verweise auf P. Ziegert: Zwei Abhandlungen über T. Flavius Clemens Alexandrinus, Psychologie und Logoschristologie, Heidelberg 1894, eine Schrift, die freilich nur mit äußerster Vorsicht zu benützen ist, da sie eine Unzahl falscher Urteile enthält (cf. de Faye, S. 300, A. 1). G. Verkuyl: Die Psychologie des Clemens v. Alexandrien im Verhältnis zu seiner Ethik, Diss. phil., Leipzig 1906 (begeht zum Teil die gleichen

während anderes fortgelassen werden kann. Einer genaueren Ermittlung jener Ansichten stellen sich freilich erhebliche Schwierigkeiten entgegen, weil Clemens nichts systematisch entwickelt hat, sondern sich mit gelegentlichen Hinweisen begnügt, weil die Terminologie eine schwankende ist, weil verschiedene Schemata, die bald der platonischen, bald der stoischen Philosophie entstammen, sich ablösen. Man darf auch nicht übersehen, daß die jeweiligen Ausführungen immer eine bestimmte Tendenz verfolgen bzw. Rücksichten auf einen auszulegenden Bibelvers nehmen. So soll die viel zitierte Stelle Strom. VI 134—136, II 499, 28ff. der Interpretation des Dekaloges dienen, was man nie vergessen sollte. Es wird auch nicht zufällig sein, daß die Anklänge an Philo hier besonders zahlreich sind.

Mag Clemens nun seine psychologischen Theorien bald mehr nach der stoischen, bald nach der platonischen Seite hin ausgestalten, so viel bleibt jedenfalls klar, daß er ein *ἄλογον μέρος* der Seele und das *ἡγεμονικόν* (= *τὸ λογιστικόν, νοῦς, διάνοια*) voneinander unterscheidet[1]. Die Vorzüglichkeit des letzteren lehrte ihn der Platonismus ebenso wie Gen. 2, 7. Beschränkt sich Clemens in Strom. VI 135, 1, II 500, 10f. nur auf die Bemerkung, daß es nicht automatisch bei der Geburt übermittelt wird, so heißt es in Prot. 98, 2, I 71, 20: *ἐνεφύσησε ψυχήν* (im Anschluß an Gen. 2, 7). Dieses *ἐμφύσημα* schafft rein schöpfungs-

methodischen Fehler wie Ziegert — die gnostischen Fragmente in Exc. und Ecl. werden als clementinisch ausgegeben —, verkennt auch die religiösen Triebkräfte des Clemens und bleibt im Seelisch-Menschlichen stecken; die Arbeit ist aber durch eine gewisse systematische Kraft ausgezeichnet); W. Scherer: Clemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien, Diss. phil., München 1907 (faßt Clemens einseitig von der philosophischen Seite auf; ist schwerfällig und nicht immer klar geschrieben); W. C. de Pauley: Man: The Image of God. A Study in Clement of Alexandria (Ch QuR 100, London 1925, S. 96—121) bleibt auf der Oberfläche und streift nur alle möglichen Fragen; J. D. Frangoulis: Der Begriff des Geistes „*Πνεῦμα*" bei Clemens Alexandrinus, Diss. Jena 1935 — liegt nur in Handschrift vor! — hält sich sklavisch an F. Rüsche: Blut, Leben und Seele, Paderborn 1930, S. 402—412 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Ergänzungsband V), selbständige Gedanken fehlen ganz. Capitaine, S. 125ff., ist völlig von Ziegert abhängig. Eine gründliche Untersuchung der Clementinischen Anthropologie wäre also am Platze.

1 Strom. VI 135, 2, II 500, 16 cf. mit VI 135, 4, II 500, 21; benutzt er die platonische Einteilung, so bilden *τὸ θυμικόν* und *τὸ ἐπιθυμητικόν* das *ἄλογον μέρος* (cf. Strom. V 53, 1, II 362, 8f.).

mäßig eine Beziehung zwischen Mensch und Gott, denn es heißt von ihm: *καί τι αὐτῷ ἴδιον ἐνεφύσησεν*[1], das jenen prinzipiell vom Tier unterscheidet[2]. Lehrreich ist die unmittelbare Fortsetzung der Stelle: *τὸ οὖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ πρὸς αὐτὸν ἀπεικονισμένον* (Z. 11f.), d. h. Clemens verbindet Gen. 2, 7 mit Gen. 1, 26f. und sieht im *ἐμφύσημα* die Mitteilung des göttlichen Ebenbildes. Dabei hält er sich in allen Einzelausführungen ganz in philonischen Bahnen, indem er den Logos *εἰκὼν θεοῦ* nennt und den Menschen als Abbild des Abbildes bezeichnet[3], als das dritte Glied der Kette[4].

Es ist ebenfalls philonisch[5], wenn das Ebenbild nicht auf den Körper bezogen wird[6], sondern allein auf den *νοῦς*, den *λογισμός*[7]. So heißt es ausdrücklich: *εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος* <*ὁ*>

---

1 Päd. I 7, 1, I 94, 11.

2 Strom. V 87, 4, II 383, 29ff.: *ὅς γε καὶ τοῦ ἐμφυσήματος . . . μεταλαβεῖν ἀναγέγραπται, καθαρωτέρας οὐσίας παρὰ τὰ ἄλλα ζῷα μετασχών.*

3 Dieser Gedanke findet sich bei Clemens sehr häufig, ich führe als interessante Proben an: Prot. 5, 4, I 6, 22ff.; 98, 4, I 71, 24ff.: . . . *εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος*, Päd. I 4, 2, I 91, 25; Strom. V 94, 5, II 388, 14ff.; Strom. VII 16, 6, III 12, 22ff.: . . . *ὡς εἶναι τρίτην ἤδη τὴν θείαν εἰκόνα*; cf. Hort, S. 224.

4 Cf. Strom. VII 16, 6, III 12, 23; für Philo cf. z. B. heres 231, III 52, 10ff.: *ὥστε τὸν καθ' ἕκαστον ἡμῶν νοῦν . . . τρίτον εἶναι τύπον ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος, τὸν δὲ μέσον παράδειγμα μὲν τούτου, ἀπεικόνισμα δὲ ἐκείνου*, cf. „Philo", S. 162. Clemens bedient sich gelegentlich auch einer mehr philosophischen Ausdrucksweise, wenn er von der *ἀπόρροια θεϊκή* spricht, die alle Menschen besitzen (Prot. 68, 2, I 52, 2ff.). Luthardt, S. 114, tadelt ihn, weil er die „Schöpfungsanlage" so stark betont habe, was dann dazu führe, den „Heilsgedanken mit dem Weltgedanken" zu verknüpfen und das Christliche in seiner Einzigartigkeit zu verkennen. Ich glaube nicht, daß dieser Vorwurf zu Recht besteht. Man darf nicht übersehen, daß die Hauptbelege für die „Schöpfungsanlage" sich im Prot. finden, wo natürlich ein stark apologetisches Interesse vorherrscht. Wir werden noch viele Beispiele dafür antreffen, daß Clemens das Neue, das das Christentum brachte, erkannt und unzweideutig herausgestellt hat. Es entspricht aber seiner alle Kontraste meidenden und auf eine kontinuierliche Entwicklung bedachten Natur, daß er das Schöpfungsmäßige als Grundlage oder Anfangsstufe wertete.

5 Philo, heres 231, III 52, 10ff.; spec. III 207, V 207, 17f.; opif. 139, I 48, 12ff. u. ö.

6 Strom. II 102, 6, II 169, 16ff.: *οὐ τὸ κατὰ σῶμα μηνύεται, οὐ γὰρ θέμις θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοιοῦσθαι*; Strom. VI 136, 3, II 500, 32f. Gleichwohl denkt Buri, S. 46, „an eine leibliche Verähnlichung" mit Gott, was abzulehnen ist.

7 Strom. II 102, 6, II 169, 18.

ἀληθινός, ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ[1]. Ihm weist Clemens die entscheidende Stellung im Menschen zu: *τὸ γὰρ εἶδος ἑκάστου ὁ νοῦς, ᾧ χαρακτηριζόμεθα*[2]; er ist der Träger des göttlichen Ebenbildes. Der Gedanke wird auf doppelte Art durchgeführt. Die dem *νοῦς* entsprechende Eigenart ist das Denken[3], durch dessen Vollzug wird er *εἰκών* des Logos und damit selbst ein *λογικός*[4]. Die Logosabbildlichkeit bestünde also im bloßen *λογικὸν εἶναι*, worin die Gefahr einer einseitigen Intellektualisierung von Theologie und Frömmigkeit beschlossen läge. Clemens entgeht ihr gleich im Anfang, indem er die Logosabbildlichkeit noch auf eine zweite Art zustande kommen läßt. Wie Gott allein durch den Logos schaffe, so gelte es vom Gnostiker: *τῷ λογικῷ τὰς καλὰς πράξεις ἐπιτελεῖ*[5]; d. h. der Ton wird jetzt auf ein ethisches Tun gelegt. Beides ist für unseren Autor kennzeichnend, und der Zusatz, daß nicht jeder Mensch, sondern nur der vollkommene letzteres erreiche, legt den Gedanken nahe, daß die Logosabbildlichkeit je nach den sittlichen und geistlichen Fortschritten ihrer Träger sich entwickle und reife.

Die Scheidung von *εἰκών* und *ὁμοίωσις*, die Clemens vorgenommen hat, erhebt diese Vermutung zur Gewißheit. Das *λογικὸν εἶναι* bildet nur den Ausgangspunkt, es ist eine schöpfungsmäßige Anlage, die alle Menschen besitzen. Die Aufgabe besteht darin, aus dem Bilde ein ähnliches Bild zu schaffen, die *εἰκών* in eine *ὁμοίωσις* umzugestalten. So ruft Clemens am Schluß des Prot. den Heiden zu, daß sie zwar alle *εἰκόνες* seien, daß dies aber nicht genüge: *διορθώσασθαι ὑμᾶς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βούλομαι, ἵνα μοι καὶ ὅμοιοι γένησθε*[6]. Nur

---

1 Prot. 98, 4, I 71, 26ff.; Strom. V 94, 5, II 388, 15f.: *εἰκὼν δ' εἰκόνος ἀνθρώπινος νοῦς*; Strom. VI 72, 2, II 468, 4ff.; Fragment 38, III 220, 2.

2 Strom. VI 72, 2, II 468, 7.

3 Prot. 98, 4, I 71, 28f.: *τῇ κατὰ καρδίαν φρονήσει* — heißt es in unmittelbarem Anschluß an die oben zitierten Worte (cf. A. 1). Dagegen lesen wir in Strom. VI 135, 1, II 500, 10: *τὸ ἡγεμονικόν, ᾧ διαλογιζόμεθα*. Wie man sieht, fehlt es an einer festen Terminologie; *νοῦς, διάνοια, ἡγεμονικόν, λογιστικόν, καρδία* werden synonym gebraucht.

4 Prot. 98, 4, I 71, 29: Durch sein Denken — heißt es vom *νοῦς* — *παρεικαζόμενος λόγῳ καὶ ταύτῃ λογικός*.

5 Strom. VI 136, 3, II 500, 34f.

6 Prot. 120, 4, I 85, 8f. Lehrreich ist Strom. II 131, 6, II 185, 25ff.: . . . *τὸ μὲν κατ' εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον, τὸ καθ' ὁμοίωσιν δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν* . . .; diese Deutung sollen zwar „*τινὲς τῶν ἡμετέρων*" (Z. 25) vertreten haben

Christus habe von Anbeginn an beides besessen, während den Menschen nur die *εἰκών* zukomme. Es ist lehrreich zu sehen, wie unser Autor an Gen. 1, 26 die Forderung knüpft, Gott folgsam zu sein, sich um die *ἐξομοίωσις* mit Gott zu mühen, ein Imitator Christi zu werden, wobei bald platonische, bald biblische Wendungen herangezogen werden[1]. Die *εἰκών*-Theorie bildet die Grundlage, auf ihrem Fundamente erhebt sich der ganze Bau der Vollkommenheitslehre, alle weiteren Ausführungen der nächsten Kapitel werden nur dann recht verständlich, wenn man diese Einsicht sich ständig vor Augen hält[2].

Dabei ist freilich zu beachten, daß der Unterschied von *εἰκών* und *ὁμοίωσις* nicht immer festgehalten wird[3], und sodann, daß der Besitz der *εἰκών* keine Selbstverständlichkeit ist, wie es nach unseren obigen Ausführungen scheinen könnte[4]. Führt doch Clemens in einem interessanten Abschnitt des III. Stroma im einzelnen aus, daß der Mensch die Pflicht habe, das göttliche Gebot genau zu befolgen und so dem Herrn ähnlich zu werden. Mit allem Ernste müsse man *ἐπιθυμία* und *ἡδονή* bekämpfen, weil die Trennung von der Sünde Voraussetzung für jeden Kontakt mit Gott ist: *ἀνισταμένης ἐν αὐτῷ* (scil. dem *νοῦς*) *τῆς θείας εἰκόνος*[5]. Die Sünde vernichtet das Ebenbild oder macht es wenigstens unkenntlich; Kampf gegen jene bedeutet daher dessen Wiederaufrichtung, was in engem Zusammenhang mit dem Gehorsam und der Durchführung der Imitatio Christi steht.

— leider macht Clemens hier keine näheren Angaben —, aber an anderen Stellen (z. B. Prot. 120, 4, s. o.) trägt er diese Unterscheidung als seine eigene Ansicht vor.

1 Päd. I 98, 3, I 148, 24ff.

2 Clemens variiert seine Auslegungen von Gen. 1, 26f. gelegentlich. So bezieht er das *κατ' εἰκόνα* auf die *εἰκόνες*, welche die Schrift, bzw. Christus, uns warnend und anspornend vor Augen stellt; unsere Aufgabe bestünde dann darin, „*ἐπιτελεῖν καθ' ὁμοίωσιν τὰ ἔργα τοῦ παιδαγωγοῦ*" (Päd. I 9, 1, I 95, 10ff.).

3 Strom. VI 114, 4, II 489, 14ff., wo Clemens es ablehnt, daß die *ὁμοίωσις* sich auf den menschlichen Körper beziehe, während er in Strom. VI 136, 3, II 500, 31ff. die gleiche Aussage von der *εἰκών* macht. Für weitere Stellen cf. die sorgfältigen und umsichtigen Ausführungen von A. Mayer, S. 22ff.

4 Dieser Anschein entsteht leicht durch die Prot.-Stellen, deren Tendenz man beachten muß.

5 Strom. III 42, 4—6, II 215, 15ff.; cf. die eingehende Exegese, dieser Stelle bei A. Mayer, S. 28—32, der *εἰκών* hier im Sinne von *ὁμοίωσις* auffaßt.

Dies führt uns zu einer weiteren Beobachtung. Wir stellten oben — geleitet durch einige Hinweise des Clemens — als das Wesen der *εἰκών* das *λογικὸν εἶναι* fest. Diese Definition ist aber nicht ausreichend. In Prot. 59, 2, I 46, 15ff. findet sich eine Beschreibung, nach der die *εἰκών* mit dem Gewissen fast gleichzusetzen ist: . . . *σύνοικον εἰκόνα, σύμβουλον, συνόμιλον, συνέστιον, συμπαθῆ, ὑπερπαθῆ*. Die *εἰκών* ist also unlösbar mit dem Streben nach ethischen Fortschritten verknüpft, dem Gnostiker ist es beschieden, sie zur *ὁμοίωσις* auszubilden, wie Clemens zu wiederholten Malen ausführt[1]. Wir werden es später noch im einzelnen feststellen, wie eng die Beziehungen zwischen dem *εἰκών*-Gedanken und der Vollkommenheitslehre sich gestaltet haben, für den Augenblick mag es genügen darauf hinzuweisen, daß menschliches Streben für das Gewinnen der höchsten Stufe allein nicht ausreicht. Die Hilfe des Logos wird im Gebet angerufen: *δὸς δὲ ἡμῖν τοῖς σοῖς ἑπομένοις παραγγέλμασιν τὸ ὁμοίωμα πληρῶσαι τῆς εἰκόνος*[2], wobei uns wieder auffällt, wie die Vollendung des Ebenbildes durch die gehorsame Erfüllung der göttlichen Gebote erfolgt[3].

Clemens ist der erste christliche Schriftsteller gewesen, der diese Zusammenhänge so klar gesehen und die Lehre vom Ebenbild so entschieden in den Mittelpunkt seiner theologischen Überlegungen gerückt hat. Dabei ist er in allen wichtigen Punkten, wie wir bereits kurz gezeigt haben, von Philo abhängig[4]. Mag auch Allens Urteil übertrieben sein: „No other writer in the ancient church has presented this truth with so much

---

1 Prot. 122, 4, I 86, 15f.; Strom. II 97, 1, II 166, 1ff.: *ὁ γνωστικός, . . . μηδὲν παραλιπὼν τῶν εἰς τὴν ἐνδεχομένην ὁμοίωσιν*; Strom. III 69, 4, II 227, 21ff.; Strom. IV 137, 1, II 309, 5f.; Strom. VI 60, 3, II 462, 14f.

2 Päd. III 101, 1, I 291, 1f.

3 Dies allein zeigt uns bereits, wie falsch Merks Ansicht ist, nach der Clemens' Lehre von der *ὁμοίωσις* nur „formell" biblisch sein soll; „denn dasjenige, worin diese Ebenbildlichkeit besteht, hat Clemens von der Philosophie" (S. 62f.). Merk faßt alles einseitig stoisch auf, ohne auch nur ein Gefühl für die engen Beziehungen zwischen Ebenbild und Vollkommenheitslehre zu besitzen. Wieviel richtiger urteilt Capitaine, S. 67, der in dieser Lehre sieht „das oberste Prinzip, von welchem unser Kirchenvater ausgeht, und auf das er sich immer wieder zurückbewegt".

4 Darauf hat bereits hingewiesen A. Struker: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, Münster 1913, S. 130, A. 1.

clearness ...“[1], so ist doch Clemens insofern für die Folgezeit von Bedeutung geworden, weil er der Mittler zwischen Philo und Origenes gewesen ist. Sein großer Nachfolger hat diese Gedanken aufgegriffen und ebenfalls zur Grundlage seiner ganzen Frömmigkeit und Vollkommenheitslehre gemacht, wobei er noch die Beziehungen der *εἰκών* zur Trinität und zur Logosmystik aufdeckte[2].

4. Willensfreiheit und Synergismus

Mit der Lehre vom Ebenbilde Gottes im Menschen hängt die Willensfreiheit[3] eng zusammen. Clemens spricht bald dem *νοῦς*[4], bald dem *ἡγεμονικόν*[5] die *προαιρετικὴ δύναμις* zu, und schon diese Beobachtung weist uns auf Beziehungen hin, die zwischen dem *αὐτεξούσιον* und der *εἰκών* bestehen. Andere Überlegungen erheben diese Vermutung zur Gewißheit. In Strom. VII 42, 4—6, III 32, 1ff. wird ausgeführt, daß Gott *ἑκουσίως* den Menschen rette und dieser *ἐξ αὑτοῦ ὁρμητικός* sei. Beides bilde gleichsam eine Parallele, das eine erscheint als Abbild des anderen. Um gnostische Angriffe abzuwehren, weist Clemens ferner darauf hin, daß Gott den Adam an sich vollkommen hätte schaffen können. Es war jedoch im göttlichen Heilsplan anders vorgesehen: *ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σῴζεσθαι*[6]. Die Willensfreiheit, die Entscheidung für Gut oder Böse, ist also schöpfungsmäßige Anlage[7], ist ein Geschenk Gottes an den Menschen, das diesen Gott ähnlich macht, ist das göttliche Ebenbild im Menschen. Wenn Clemens auch diesen Gedanken nicht so deutlich ausspricht

---

1 Allen, S. 48, der auch sonst einige aufschlußreiche Sätze hierüber geschrieben hat.

2 Cf. besonders A. Lieske: Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938, S. 100ff.

3 Einen festen Terminus, der etwa dem lateinischen liberum arbitrium (Tertullian, de anima 21) vergleichbar wäre, besitzt Clemens hierfür nicht. Er verwendet abwechselnd die üblichen stoischen Bezeichnungen wie *τὸ αὐτεξούσιον, ἡ αἵρεσις, ἡ προαίρεσις, ἑκουσίως, τὸ ἑκούσιον, τὸ ἐφ' ἡμῖν.*

4 QDS 14, 4, III 169, 4f.

5 Strom. VI 135, 4, II 500, 20f.

6 Strom. VI 96, 2, II 480, 12f.

7 Ebda. Z. 13: *φύσις ψυχῆς ἐξ ἑαυτῆς ὁρμᾶν*; cf. Buri, S. 42; M. Müller, S. 236, urteilt, daß die Autonomie „auf dem göttlichen Kern in uns“ beruhe und daß dies eine idealistische Einstellung verrate. Diese Terminologie ist jedoch modern und unclementinisch.

wie Philo[1], so darf man ihn doch aus gewissen Aussagen mit einiger Sicherheit erschließen[2].

Ist das liberum arbitrium als Ebenbild Gottes bei der Schöpfung dem Menschen verliehen, so ergibt sich daraus ein enges Verhältnis zwischen Willensfreiheit und Gottesgedanken. Sie ist göttliches Geschenk, eine der vielen Gaben, die wir dem gütigen Vater verdanken. Dessen Güte zeigt sich gerade darin, daß er jeden Zwang auf den Menschen ablehnt: *οὐ γὰρ ἀναγκάζει ὁ θεός*[3]. Wie oft hat Clemens diesen ihm wichtigen Gedanken ausgesprochen, der ihm zugleich die volle Trennung Gottes vom Bösen ermöglichte[4]. Hat sich doch der Mensch dieses infolge seiner freien Wahl selbst zuzuschreiben. Damit ist die Willensfreiheit eins der Hauptargumente für die erfolgreiche Durchführung der Theodizee geworden, und es liegt ganz in dieser Linie, wenn Clemens meint, daß die Bestreitung jener notwendig zur Leugnung Gottes führen müsse[5].

Die Definition, die Clemens gelegentlich von der Willensfreiheit gibt, zeigt, daß er sie ganz als Wahlfreiheit faßt: *τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐστιν οὗπερ ἐπ' ἴσης αὐτοῦ τε κύριοί ἐσμεν καὶ τοῦ ἀντικειμένου αὐτῷ*[6]. Daher urteilt M. Müller mit gutem Grunde:

---

1 Philo, immut. 48, II 67, 7.

2 Allen, S. 49, führt mit Recht aus, daß die Willensfreiheit nicht allein aus antignostischen Interessen zu erklären sei; sie sei vielmehr „a necessary principle flowing" aus der Lehre der Gottesebenbildlichkeit; Patrick, S. 144.

3 QDS 10, 2, III 166, 1; 21, 2, III 173, 20f.; Strom. VII 6, 3, III 6, 14ff.; cf. die Stellensammlung bei Hort, S. 207, der auch auf genaue Parallelen bei Origenes hinweist. Wir haben es mit einer weitverbreiteten Anschauung zu tun. Philo hat unermüdlich das *ἑκουσίως* betont (cf. meinen „Philo", S. 62, A. 1), und bei Irenaeus finden sich Abschnitte, die mit Clemens überraschend übereinstimmen. So heißt es z. B. in adv. haer. IV 37, 1: quia liberum eum Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem ... ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum a Deo. *Βία θεῷ οὐ πρόσεστιν.*

4 Strom. IV 150, 4, II 315, 10f.: *αἰτία δὲ ἑλομένου, ... ὁ θεὸς ἀναίτιος*; 170, 2, II 323, 27; V 136, 4, II 418, 13f.: hier gibt Clemens selbst Plato als Quelle an (Staat X 617E); VII 12, 1, III 9, 26; Päd. I 69, 1, I 130, 14f. Clemens stimmt wieder mit Philo überein, cf. opif. 149, I 52, 11: *ὅπως ἀμέτοχος αὐτὸς* (scil. Gott) *ᾖ κακίας*; desgleichen mit Irenaeus, adv. haer. IV 39, 3: ... erit causa imperfectionis in te, qui non oboedisti, sed non in illo.

5 Strom. VII 15, 2, III 11, 22ff.

6 Strom. IV 153, 1, II 316, 5f.

„Clemens fordert mit neuer, bisher unerhörter Schärfe den alten Sinn der Willensfreiheit“[1].

Fragen wir weiter, wie sich diese Willensfreiheit betätigt, so gewinnen wir aus den Ausführungen des Clemens einen zwiespältigen Eindruck, der uns an Philos Haltung erinnert. Daraus, daß jene so stark betont wird, darf man gewiß folgern, daß der Wille in der clementinischen Psychologie eine hervorragende Rolle gespielt haben muß. Unser Autor sagt es selbst mit voller Deutlichkeit: *προηγεῖται τοίνυν πάντων τὸ βούλεσθαι· αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασι*[2]. Immer wieder begegnen wir diesem Primat des Willens, so in den häufigen Wendungen, in denen der Mensch mahnend angeredet wird: *εἰ θέλεις*[3], in der Forderung des Gehorsams, den man dem göttlichen Gebot gegenüber zu leisten hat[4]. Es muß jedem sofort auffallen, daß die Willensfreiheit sich fast regelmäßig mit dem Gehorsam verbindet, was uns wieder an Irenaeus erinnert[5], aber auch bei Philo nicht ohne Parallelen ist[6]. Der Wille entscheidet sich also spontan für das Befolgen der göttlichen Forderung, er folgt dem einladenden Rufe des Herrn, er gehorcht der Mahnung des Apostels, wie sie ihm in der Schrift entgegentritt. Von verschiedenen Seiten aus betrachtet Clemens diese Grundhaltung des Gläubigen, wobei er stets wieder auf die gleiche Einstellung stößt.

---

1 M. Müller, S. 218.

2 Strom. II 77, 5, II 153, 21f.; cf. Overbeck-Bernoulli, S. 112; Prümm, S. 56: „. . . ist er durchdrungen vom Primat des Willens im Gefüge der menschlichen Kräfte“.

3 Prot. 99, 4, I 72, 13; 118, 4, I 83, 24: *ἐὰν ἐθέλῃς μόνον*; QDS 3,2, III 161, 17; 10, 3, III 166, 3; 10, 1, III 165, 25ff.: die Worte des Herrn zum reichen Jüngling (*εἰ θέλεις τέλειος γενέσθαι* Mt. 19, 21) sind für Clemens ein deutlicher Hinweis auf das *αὐτεξούσιον* des Menschen, der also nicht als Vollkommener erschaffen wurde; Strom. VII 6, 3, III 6, 14.

4 Prot. 8, 1, I 8, 14f.: *ἀποστολικῇ πειθόμενοι παραγγελίᾳ*; 8, 3, I 9, 1; 111, 3, I 79, 6; 115, 1, I 81, 5f.; Päd. I 33, 3, I 110, 2f.: *ἄνδρας δὲ τοὺς λόγῳ πειθηνίους καὶ αὐτεξουσίους κέκληκεν*; Strom. II 26, 3, II 127, 5: *ὅτι ἐφ' ἡμῖν τὸ πείθεσθαί τε καὶ μή*; 62, 4, II 146, 25f.; IV 153, 2, II 316, 8ff.; VII 16, 2, III 12, 6: *τὸ . . . πείθεσθαι ἐφ' ἡμῖν*; VII 42, 5, III 32, 4ff.

5 Irenaeus, adv. haer. IV 37—39: durchgehend, z. B. 37, 1: posuit autem in homine potestatem electionis . . . uti hi quidem qui obedissent . . .

6 Philo, fug. 117f., III 135, 4ff.

Strom. VII 20, 7—21, 2, III 15, 6ff. führt uns in andere Zusammenhänge. Gewiß spricht Clemens auch hier vom menschlichen Willen, der sich gehorsam dem Gebote beugt, gewiß erklärt er es geradezu als den Sinn unserer Existenz, daß wir folgsam sind: *γεγόναμεν δὲ <ἐπὶ τῷ> εἶναι πειθήνιοι ταῖς ἐντολαῖς* (Z. 10), dies alles schließt jedoch nicht aus, daß er mit dieser biblischen Einstellung den griechischen Intellektualismus zu verbinden sucht. Als gelehriger Schüler der Stoa erkennt er dem *νοῦς* bzw. *λογισμός* die Fähigkeit zu, Wahres vom Falschen zu unterscheiden[1], die rechte Urteilsbildung ist also Voraussetzung für das rechte ethische Tun: *ταύτῃ καὶ τὸν νοῦν εἰλήφαμεν, ἵνα εἰδῶμεν ὃ ποιοῦμεν* (Z. 8f.)[2]. Dann gewinnt natürlich die Unterweisung eine große Bedeutung, und Christus als der Pädagoge soll den *νοῦς* des Menschen schulen und das Fällen einer richtigen Entscheidung erleichtern. Damit verbinden sich Nützlichkeitserwägungen, die sich aus begreiflichen Gründen besonders häufig im Prot. finden. Clemens hat sie in die prägnante Formel zusammengefaßt: *ἐὰν ὑπακούσῃς, τὸ φῶς, ἐὰν παρακούσῃς, τὸ πῦρ*[3]. Aus allem ergibt sich, daß der Voluntarismus bei Clemens nicht unbedingt herrscht, daß er jederzeit durch eine andere Betrachtungsweise abgelöst werden kann[4], und auch darin stimmt unser Autor mit Philo überein, bei dem ebenfalls beide Schemata anzutreffen sind[5]. Nur gilt für Clemens, daß das intellektualistische Moment viel stärker in den Hintergrund tritt; nie wertet er den *λογισμός* so hoch, wie es Philo getan hat: *τὸ πρῶτον καὶ ἄριστον ἐν ἡμῖν*[6], was seine Hochschätzung des Willens geradezu ausschließt. In dieser Haltung trifft er sich mit Irenaeus. Auch beim südgallischen Bischof beobachten wir eine intellektualistische Nebenströmung, die sich besonders in adv. haer. IV 39 bemerkbar macht: cognovit homo et bonum obedientiae et malum inobedientiae: uti oculus mentis utrorumque accipiens experimentum, electionem meliorum cum iudicio faciat (IV 39,1).

---

1 Strom. VII 93, 2, III 66, 5f.

2 Cf. Z. 15: *μετὰ τῶν δεόντων λογισμῶν . . .*

3 Prot. 8, 3, I 9, 1.

4 Stelzenberger, S. 119: „wie er überhaupt in seiner Ethik zwischen Intellektualismus und Voluntarismus pendelt", cf. S. 169. Diese Beobachtung trifft zu. M. Pohlenz, S. 146ff, vereinfacht hier Clemens zu sehr und betont nur den Primat des Willens.

5 Cf. „Philo", S. 59—62.

6 cong. 98, III 91, 25.

Herrschend ist jedoch hier wie dort die Fassung des freien Willens als Gehorsams, der das göttliche Gebot innerlich bejaht und befolgt, d. h. die biblischen Faktoren behalten bei beiden das Feld.

Die hohe Bedeutung, welche die Willensfreiheit für Clemens besessen hat, ist auch daraus zu ersehen, daß das liberum arbitrium allen einzelnen Phasen der inneren Entwicklung zugrunde liegt und mit ihnen ständig in Beziehung gesetzt wird. Der Wille trifft eine erste Entscheidung, wenn der Mensch vor die Frage gestellt wird, ob er dem Rufe der Missionspredigt folgen solle oder nicht[1], der Wille wählt die Sünde[2], er ist die Voraussetzung für Glaube[3] und Liebe[4], er erstrebt mit aller Kraft das schließliche Heil[5]. Mit Recht hat daher die Forschung zu allen Zeiten der Lehre vom freien Willen eine grundlegende Wichtigkeit für die Clementinischen Anschauungen zugeschrieben[6], was mit vielen Aussagen unseres Autors in vollem Einklang steht[7]. Am treffendsten und eindrucksvollsten hat wohl Tollinton diese Einsicht in die Worte gefaßt: „The whole value of human freedom lies in the possibility of its use as a medium towards that likeness of God ...; which is at once our destiny and our choice“[8].

---

1 Prot. 99, 4, I 72, 12ff.; cf. auch Strom. I 4, 1, II 4, 27ff.; Prot. 6, 3, I 7, 3: *τῆς χάριτος μεταλάμβανε.*

2 Päd. I 69, 1, I 130, 14: *ἑκὼν ἁμαρτάνων*; Strom. II 69, 2, II 149, 29f.: *ἐφ' ἡμῖν καὶ τὰ παραπτώματα*; Strom. V 86, 2, II 383, 8: *τὸ τοίνυν ἀδικεῖν ἑκούσιον, ὥστε οὐδὲ ἀναγκαῖον*; cf. Inge in EncRelEth. I, S. 315.

3 Strom. II 11, 1, II 118, 21f.: *προαιρέσεως κατόρθωμα ἡ πίστις*; in Opposition gegen die Gnostiker wird aller Nachdruck auf den freien Willen beim Glauben gelegt; der Beweis dafür wird vornehmlich Chrysipp und dessen Ausführungen über das Fatum entlehnt. Strom. VII 16, 2, III 12, 6: *τὸ πιστεύειν ... ἐφ' ἡμῖν.* Patrick, S. 145: faith ... depend on freedom; Prümm, S. 56, lobt Clemens ob dieser Einstellung: „So kommt es zu dieser tiefen Einsicht in die Beteiligung des Willens bei jedem Urteilsvorgang, besonders aber beim eigentlichen Glaubensakt.“ Clemens ist hierin jedoch nicht originell, wir begegnen der gleichen Ansicht bereits bei Irenaeus: propriam fidem hominis ostendens, quoniam propriam suam habet sententiam (adv. haer. IV 37, 5).

4 Strom. VII 79, 1, III 56, 15: *ἐποικοδομοῦσα εἰς τὸ ἑκούσιον ἡ ἀγάπη.*

5 Strom. IV 170, 4, II 324, 4f.; Strom. VII 42, 4, III 32, 2ff.

6 So bereits Münscher, S. 111: „Die Hauptlehre ..., auf die er alles bezieht, ist die vollkommene Freiheit des Willens“; Bigg, S. 109: „the foundation of a system“; Giffert, S. 197.

7 Strom. VI 93, 1, II 478, 20f.: *περὶ τὰ μέγιστα τῶν ὄντων πταίουσιν οὗτοι, τουτέστι τὴν προαίρεσιν τοῦ νοῦ.*

8 Tollinton, Universe, S. 159.

Das starke Betonen der Willensfreiheit hat ein Hervorheben des Lohn- und Strafgedankens veranlaßt[1]. Wer dem Rufe Gottes keine Folge leistet und das Schlechte wählt, ist schuldig und verfällt der Strafe[2], während die Gehorsamen des himmlischen Lohnes sicher sein dürfen[3], dessen Größe von ihrer Würdigkeit abhängig ist. Ja, der Lohn- und Strafgedanke ist dem Clemens so wichtig und selbstverständlich, daß er von ihm aus die Notwendigkeit des liberum arbitrium postuliert. Wird doch Gott nur dann ein gerechter Richter sein, wenn der Mensch zu seinen Taten nicht von außen her gezwungen wird[4], sondern für sein Handeln auf Grund seines freien Entscheides zur Rechen-

---

1 Cf. Irenaeus, adv. haer. IV 37, 1.

2 Prot. 100, 2, I 72, 21ff.; Päd. I 69, 1, I 130, 13f.; 86, 1, I 140, 18f.; 88, 3, I 142, 6f.

3 Der Lohngedanke kehrt in den Clementinischen Schriften überaus häufig wieder. Es ist daher unmöglich, aber auch unnötig, alle Stellen anzuführen. Wir begnügen uns mit einigen Proben. Prot. 6, 2, I 6, 32f.; 90, 1, I 66, 29ff.; 95, 1, I 69, 19ff.; 95, 2, I 69, 29f.; 111, 3, I 79, 6; 115, 5, I 81, 30f.: *ἐπλήρωσε τὴν ἐντολήν, τὸ ἆθλον ἐπιζητεῖ, τὴν ἐπαγγελίαν ἀπαιτεῖ*; 117, 2, I 82, 26f.; QDS 3, 2, III 161, 17; 19, 5, III 172, 11ff.; 31, 9, III 181, 5; das starke Betonen des Lohnes und des Nützlichkeitsgedankens in § 32 erklärt sich wohl aus der Tendenz des Abschnittes und will auf verhärtete Reiche Eindruck machen. Als das letzte Wort des Clemens sind diese Ausführungen jedoch nicht anzusehen.

Aus der Anpassung von Lohn und Leistung ergibt sich die Abstufung des Lohnes im Jenseits, auf die Clemens großen Wert legt: *μισθοὶ καὶ μοναὶ πλείονες κατὰ ἀναλογίαν βίων* (Strom. IV 36, 3, II 264, 12f.). Während alle Gläubigen das Heil erlangen, werden doch zwischen Gnostiker und Pistiker feinere Gradunterschiede gemacht: *κατ' ἀξίαν* (Strom. IV 36, 5, II 264, 17ff.; 114, 1, II 298, 18ff.). Strom. VII 7, 1, III 6, 29f.: . . . *ἐξαιρέτους δὲ τοῖς ἐξαιρέτως πεπιστευκόσιν ἀπονείμας τιμάς*; Strom. VII 10, 1, III 8, 29ff.

Eine gute Stellensammlung bei Atzberger, S. 351. Er macht besonders darauf aufmerksam, wie häufig Clemens Bilder verwendet, die mit dem Agon zusammenhängen: Rennbahn der Wahrheit, Logos als Kampfrichter, Unsterblichkeit als Kampfpreis, *τὰ ἔπαθλα, τὸ ἆθλον, βραβεῖα* usw.; cf. auch Stählin, Registerband, S. 569.

4 Zwang und Willensfreiheit empfindet Clemens als die größten Gegensätze; cf. Päd. I 87, 2, I 141, 6ff.: *πολλῷ δέ, . . . καὶ τῷ παντὶ τὸ ἑκούσιον καὶ κατὰ προαίρεσιν τοῦ κατὰ ἀνάγκην . . . διαφέρει*. Zugleich lehnt er es mit Entschiedenheit ab, daß etwas den Menschen bestimmen könne, was außerhalb seines Bereiches läge: QDS 18, 7, III 171, 25f.; Strom. IV 150, 4, II 315, 10; besonders deutlich ist Fragment 29, III 217, 14ff. (aus *περὶ τοῦ πάσχα*): . . . *οὐδὲ . . . πρὸς τῆς ἔξωθεν αἰτίας περιάγεσθαι θέμις τὴν αὐτοκίνητον ψυχήν*.

schaft gezogen werden kann. In Übereinstimmung mit Irenaeus[1] weist Clemens zu wiederholten Malen darauf hin: *τὴν αἵρεσιν τῆς ψυχῆς κρίνει δικαίως*[2].

Läßt man dies alles auf sich wirken, so könnte es fast scheinen, als sei Clemens ein Vorläufer des Pelagianismus, als schreibe er alles dem menschlichen Vermögen zu. Denken wir aber an unsere obigen Ausführungen über die Güte Gottes, die Ströme des Segens auf die Geschöpfe herniederregnen läßt, die das Dasein jedes einzelnen umspannt, so werden wir von vorneherein annehmen, daß die Gnadenlehre im theologischen Denken des Clemens eine erhebliche Rolle gespielt haben muß. Zunächst erscheint ja der freie Wille selbst als ein göttliches Gnadengeschenk, sodann wird ausdrücklich bemerkt, daß er allein zur Erreichung des Zieles zu schwach ist, *ὅτι καθ' αὑτὸν μὲν ἀσκῶν καὶ διαπονούμενος ἀπάθειαν <ὁ> ἄνθρωπος οὐδὲν ἀνύει*[3]. Daher hat schon Le Nourry unter Anführung vieler Belegstellen auf die Notwendigkeit der Gnade hingewiesen, um die Sünde zu überwinden, Gotteserkenntnis zu gewinnen und gute Werke zu verrichten[4].

Die Frage, wie sich Gnade und freier Wille zueinander verhalten, wird von Clemens im Sinne des üblichen Synergismus beantwortet. Es mag genügen, auf die Fortsetzung des eben angeführten Zitates aus QDS zu verweisen: *ἐὰν δὲ γένηται δῆλος ὑπερεπιθυμῶν τούτου . . ., τῇ προσθήκῃ τῆς παρὰ θεοῦ δυνάμεως περιγίνεται*[5]. Immer muß also ein menschliches

---

1 Irenaeus, adv. haer. IV 37, 1: abiicientes igitur bonum . . . merito omnes iustum iudicium incident Dei; oder gegen Ende von § 1: hi autem qui illud non operantur, iudicium iustum excipient Dei; in 37, 2 wird breit ausgeführt, daß die Beseitigung der Willensfreiheit seitens der Gnostiker die Tatsachen von Lohn und Strafe illusorisch mache.

2 Strom. I 84, 1, II 54, 15f.; cf. auch 83, 5, II 54, 23ff.; Strom. II 60, 1, II 145, 10: *τὸ γοῦν ἀκούσιον οὐ κρίνεται*; II 61, 2, II 146, 8f.: *τὰ προαιρετικὰ τοίνυν κρίνεται*; cf. auch Strom. II 75, 2, II 152, 24f.; Strom. IV 153, 2, II 316, 8ff.: . . . *οἷς εὐλόγως ἕπεται ἔπαινός τε καὶ ψόγος*.

3 QDS 21, 1, III 173, 15ff.; cf. Strom. V 83, 1, II 381, 17ff.

4 Le Nourry, 1135D—1139D; cf. 1139A: ibi ab ipso vere agnitam divinae gratiae ad bene agendum necessitatem. Ähnlich auch Tollinton II, S. 81: divine action must also be recognised in all stages of the soul's ascent.

5 QDS 21, 1, III 173, 17f. Beachte auch die Fortsetzung: *βουλομέναις μὲν γὰρ ταῖς ψυχαῖς ὁ θεὸς συνεπιπνεῖ*; cf. 42, 19, III 191, 7f.; Strom. VII 42, 6, III 32, 7f.: *κατὰ προαίρεσιν δὲ εὖ ποιεῖ τοὺς ἐξ αὐτῶν ἐπιστρέ-*

Tun und Streben dem Empfang der Gnade voraufgehen. Clemens formuliert es geradezu als Grundsatz: *ταῦτ' οὖν ἀπαιτεῖται παρ' ἡμῶν, τὰ ἐφ' ἡμῖν*[1] — erst dann schenke uns Gott seine Gnade. Nähere Angaben über das Ineinander dieser beiden Faktoren fehlen völlig, Clemens stellt sie einfach nebeneinander hin, ohne irgendwelche dogmatischen Schwierigkeiten dabei zu empfinden[2], und er hält sich damit in der Linie einer Anschauung, die allgemein vertreten wurde, von den christlichen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts[3] ebenso wie von Philo[4].

φοντας. De Pressensé III S. 302, Winter, S. 74: „. . . nur einfach nebeneinander stellen, ohne daß uns ein Einblick darein gegeben würde, wie weit und an welchen Punkten sie sich gegenseitig fordern oder welches die Schranken der menschlichen Freiheit sind." Dies ist gewiß eine richtige Beobachtung, nur darf man Clemens keinen Vorwurf daraus machen, daß er dieseFrage dogmatisch so wenig geklärt habe; er bewegt sich in Gedankengängen, die damals allgemein verbreitet waren und die er einfach weitergibt. — Abwegig sind Buris Darlegungen (S. 77ff.), nach denen sich bei Clemens die „sittliche Persönlichkeit" durch sittlich freies Streben „organisch" aus dem „schöpfungsmäßigen Zustand" entfalte (S. 81). Hier wird die Willensfreiheit zu stark betont, um den Gegensatz zu Paulus, der freilich einseitig von Schweitzers Anschauungen aus interpretiert wird, möglichst scharf herauszuarbeiten. Gegen Seesemann, S. 334ff., wären die gleichen Einwendungen zu erheben. Auch er tadelt es, daß Clemens den Willen über alles gestellt habe. Wer das rechte Wollen habe, handle auch recht (S. 334). Die von uns auf S. 121, A. 3 zitierte Stelle aus QDS 21, 1 besagt aber das genaue Gegenteil.

1 Strom. VII 48, 7, III 36, 23f. Im ganzen § 48 wird der Synergismus ausführlich behandelt, wiederholt weist Clemens auf die Notwendigkeit des Zusammenwirkens hin und stellt es betont heraus, daß Gott das Heil nur *τοῖς συνεργοῦσι* schenke (48, 4, III 36, 11f.); cf. Z. 12: *σὺν δὲ τῷ ποιεῖν* usw.

2 Ernesti, S. 6; M. Müller, S. 232ff., bringt einige feinsinnige und treffende Formulierungen und bemerkt u. a., daß das Verhältnis von formaler Freiheit und Gnade nicht als Antinomie aufgefaßt wurde (S. 232). „Gott wirkt durch das Innere des Menschen hindurch, ohne seine Eigenexistenz auszulöschen" (S. 234). Überhaupt ist der Clemens-Abschnitt dieses Aufsatzes das Beste, was über dieses Thema geschrieben worden ist, und verdient volle Zustimmung.

3 Zum Beispiel I. Clem. 38,2: *ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων, ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν*; 50, 2; 56, 1. II. Clem. 10, 1; Hermas, Mandata V 1, 7 — der Engel der Buße sagt zu Hermas: *φύλαξαι ἀπ' αὐτῆς· ἐγὼ γὰρ μετὰ σοῦ εἰμί*; Sim. VI 1, 2: *καὶ ἐν αὐταῖς* (scil. *ἐντολαῖς*) *πορεύσῃ· ἐγὼ γάρ σε ἐνδυναμώσω ἐν αὐταῖς*. Irenaeus, adv. haer. IV 36, 6: manifestavit oportere nos cum vocatione et iustitiae operibus adornari, uti requiescat super nos Spiritus Dei u. ö.

4 som. I 91, III 224, 7ff.; QG IV 49, S. 284 Aucher; QE II 51,

Konnten wir bei diesem Ansätze zu einer Vertiefung der Gnadenlehre beobachten, so liegt es nahe zu untersuchen, ob wir bei Clemens Ähnliches feststellen dürfen. Der von ihm des öfteren, namentlich im VI. Stroma, ausgesprochene Gedanke der göttlichen Erwählung scheint die menschliche Freiheit — wenigstens auf den ersten Blick hin — einzuschränken. Um die Clementinischen Ansichten recht zu verstehen, empfiehlt es sich, von seinen Aussagen über die Vorsehung auszugehen. In den lehrreichen Darlegungen von Strom. VI 156, 5—7, II 512, 18ff. wird breit ausgeführt, daß Gott alles kenne und wisse: *καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ ὡς ἔσται ἕκαστον* (Z. 19). Gott sehe die Seele gleichsam nackt und umfasse alles mit einem einzigen Blicke. Dieses genaue göttliche Wissen alles Künftigen schließe aber keineswegs ein selbständiges menschliches Wirken aus. Es gelte vielmehr die Formel: *κατὰ πρόνοιαν μὲν τὴν θείαν, κατὰ συνεργίαν δὲ τὴν ἀνθρωπίνην*[1]. Als ein Spezialfall dieser allgemeinen Regel erscheint das Wirken der göttlichen Vorherbestimmung. Im Gegensatz zur gnostischen Naturenlehre lehnt es Clemens ab, daß die Apostel von Gott ohne weiteres erwählt worden seien, Gott habe sie vielmehr dazu bestimmt, weil er ihre Bewährung vorausgesehen habe[2]. Die Prädestination gründet sich also deutlich auf die Präszienz. Dasselbe gilt auch für die Erwählung der Vollkommenen. Wer die Sünde überwunden hat, zur Gnosis vorgedrungen ist und Gott ähnlich wird, ist ein Pneumatiker geworden und — wie Clemens bezeichnenderweise fortfährt — *διὰ τοῦτο ἐκλεκτός*[3]. Willensfreiheit und Erwählungsgedanke schließen sich also bei Clemens nicht aus, sie beziehen sich aufeinander

---

S. 506 Aucher: hoc tamen nequit ei fieri, qui non paraverit animam suam. Wie Clemens, so hat auch Philo eine menschliche Selbsterlösung abgelehnt. Man vergleiche mit QDS 21, 1, III 173, 15ff. Philo, som. II 25, III 263, 12ff.: beide Stellen behaupten die Notwendigkeit der göttlichen Gnadenwirkung.

1 Strom. VI 157, 2, II 512, 30f.

2 Strom. VI 105, 1, II 485, 3ff.

3 Strom. IV 168, 2, II 323, 7ff. Auch M. Müller, S. 222, macht auf diese Stelle aufmerksam. Man wird daher solche Abschnitte, in denen Clemens keine näheren Angaben über die Erwählung macht, nicht im Sinne des Paulus deuten dürfen (z. B. Strom. VI 76, 3, II 469, 25ff.). Wie unser Autor den Apostel verstanden hat, zeigt seine Paraphrase von Ephes. 1, 4f. zur Genüge: *οὓς προώρισεν ὁ θεός, δικαίους ἐσομένους πρὸ καταβολῆς κόσμου ἐγνωκώς* (Strom. VII 107, 5, III 76, 15f.).

und ergänzen sich. Man möchte fast an das „fac, ut praedestineris“ des späten Nominalismus denken.

Scheinen aber nicht andere Stellen eine vertieftere Auffassung der Gnade nahezulegen? Sind die Worte: *ὁ μὲν γὰρ εὐεργέτης προκατάρχει τῆς εὐποιίας*[1] nicht im Sinne der Gratia praeveniens zu interpretieren? Ein Beachten des Zusammenhangs zeigt uns jedoch, daß der Satz anders zu deuten ist. Clemens führt in den Schlußabschnitten von Strom. VII 20 aus, daß jeder die Entscheidung über seine Rettung selbst herbeiführen könne. Wir haben dazu den Nus erhalten, um zu wissen, was wir zu tun haben; unsere Aufgabe besteht im Gehorsam dem göttlichen Gebote gegenüber. Wenn es nun in Strom. VII 21 heißt, daß Gott mit seiner *εὐποιία* den Anfang mache, so will das, wie sich aus dem Folgenden ergibt, nichts anderes besagen, als daß Gott das Gebot gegeben und damit dem Folgsamen das Heil verkündigt habe. Dieses einmalige Tun Gottes in der Heilsgeschichte schließt den Synergismus des einzelnen Gläubigen natürlich nicht aus.

Eine gewisse Schwierigkeit bereitet auch die Auslegung von Strom. VI 157, 4, II 513, 2ff.: *ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν ἐναρέτων ἀνθρώπων ἐπίνοιαι κατὰ ἐπίπνοιαν θείαν γίγνονται, διατιθεμένης πως τῆς ψυχῆς καὶ διαδιδομένου τοῦ θείου θελήματος εἰς τὰς ἀνθρωπίνας ψυχάς*. Dieser Satz soll jedoch nur dazu dienen, um die Anschauung des Clemens zu stützen, daß die Philosophie von Gott komme und ein Werk seiner Vorsehung sei. Hier finden sich die oben (S. 123) zitierten Ausführungen, daß Gottes Vorherwissen und menschliche Tätigkeit gut miteinander harmonieren (Gott schenke Gesundheit, und doch werde sie auch durch den Arzt hervorgerufen). Ebenso gehe es auch bei den Gedanken zu, die von Gott entscheidend vorgebildet und gestaltet seien, ohne daß dies zu einer Ausschaltung der menschlichen Denkkräfte führen müßte. Damit glaubt Clemens den Nachweis erbracht zu haben, daß die Philosophie ein göttliches Geschenk gewesen sei. Mit der Gratia praeveniens hat dies natürlich nichts zu tun, es ist nur ein Beleg für eine Grundthese des Clemens, daß Gott der Geber alles Guten sei, und wenn man nach einer Parallele suchen will, so kann man sie nur in den Aussagen finden, die unser

---

1 Strom. VII 21, 2, III 15, 14f.

Autor gelegentlich über seine eigene schriftstellerische Arbeit macht: *ἀλλὰ γὰρ τὸ μὲν γεγράψεται, ἣν θεός γε ἐθέλῃ καὶ ὅπως ἂν ἐμπνέῃ*[1].

Ich habe nur eine Stelle gefunden, aus der man schließen könnte, daß Clemens die Gnade tiefer gewertet hätte: *οἱονεὶ γὰρ ἀντεπιστροφή τίς ἐστι τῆς προνοίας ἡ τοῦ γνωστικοῦ ὁσιότης καὶ ἀντίστροφος εὔνοια τοῦ φίλου τοῦ θεοῦ*[2]. Betrachten wir diesen Satz für sich, so sagt er ganz deutlich, daß die Liebe des Gnostikers zu Gott nur eine Rückwirkung der göttlichen Liebe zu ihm sei, nur eine Art Widerschein dessen, was aus einer anderen Lichtquelle stammt. Aber eine derartige Äußerung steht bei Clemens ganz vereinzelt da, und gleich die Fortsetzung dieses Abschnittes zeigt uns deutlich, daß das moralistische Schema keineswegs verlassen ist (Strom. VII 42, 5—6, III 32, 4ff.). Gewiß wäre es möglich, dagegen einzuwenden, daß man in Strom. VII 42 genau zu unterscheiden habe, ob es sich um Durchschnittschristen oder um Gnostiker handle. Nur für letztere gelte die streng religiöse Betrachtungsweise. Wie sehr sich Clemens — trotz aller verbindenden Fäden — um die Trennung dieser beiden Gruppen bemüht, ist oft bemerkt worden und wird auch in dieser Arbeit zum Ausdruck kommen. Aber von hier aus darf man in unserer Frage nicht argumentieren, was ein Vergleich von Strom. VII 42 mit VII 48 deutlich macht. Ausdrücklich sagt Clemens hier, daß der Gnostiker der besonderen Fürsorge Gottes gewiß sein dürfe (48, 1). Er motiviert dies aber mit der *προαίρεσις*, die einen göttlichen Beistand verdiene, was sich völlig in synergistischen Bahnen hält. Je weiter der Mensch komme, um so stärker werde die Hilfe: *τοῖς δὲ ἀ ξ ί ο ι ς γενομένοις ἐξ ἑ α υ τ ῶ ν καὶ συλλαμβανόμενος*[3]. Es wäre daher abwegig, wollte man eine Stelle wie Strom. VII 42, 3 isolieren und im Sinne der Gratia praeveniens ausdeuten. Der stark voluntaristische Zug, der dem Clemens eigen ist, führt zu einem Betonen der Willensfreiheit und sieht in der Gnade gleichsam nur den Lohn, den das strebende Bemühen erhält. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß Clemens von

---

1 Strom. IV 3,4, II 249, 16f. cf. mit *ἐμπνέῃ* das *κατὰ ἐπίπνοιαν θείαν* in Strom. VI 157, 4; cf. QDS 1,4, III 160, 10f.; 4, 1, III 162, 10f.; 4, 2, III 162, 13ff.

2 Strom. VII 42, 3, III 31, 30f.; cf. dazu Horts Bemerkungen, S. 263f.

3 Strom. VII 48, 2, III 36, 7f.

dem Gefühl innerlich durchdrungen ist, alles der göttlichen Güte und deren Geschenken zu verdanken. Zu einem inneren Ausgleich ist er nicht vorgedrungen, daher gehen auch die Urteile der Forscher weit auseinander[1]. Man sollte hier aber nichts für sich betrachten, sondern sich damit begnügen, den Reichtum dieser Persönlichkeit aufzudecken, die bald diese, bald jene Seite hervorkehrte. Aber aufs Ganze gesehen wird man doch das Urteil wagen dürfen, daß bei Clemens die Ansätze zu einer Vertiefung des Gnadengedankens weniger entwickelt sind als bei Philo[2]. Vergleicht man Clemens vollends mit Origenes, so erkennt man deutlich, wie stark bei diesem — trotz des grundsätzlichen Beibehaltens des synergistischen Schemas — der Anschluß an biblische Gedanken ist[3].

---

1 Am stärksten betont Winter, S. 72, die Gnade: „so wird die Gnade als die eigentliche, wirkende Ursache des Heilsstandes erklärt, der sich der Mensch hinzugeben hat, um zum Frieden . . . zu gelangen". Sie ist „zuvorkommend und helfend" (S. 130). Auch M. Müller, S. 224, meint, das „Gnadenbewußtsein" dringe „stark in den Vordergrund", aber zugleich weist er darauf hin, daß unsere freie Entscheidung daneben immer noch Spielraum habe.

Patrick, S. 147, ist im Gegenteil der Ansicht, daß die Gnade für Clemens wenig bedeute: the function which grace plays in the teaching of Clement is relatively unimportant. Ähnlich urteilt Bardy, Spiritualité, S. 205: Le secours . . . accordé par Dieu semble de peu d'importance en comparaison des efforts que le croyant accomplit de sa propre initiative (Bardy, VSp 1934, S. [132f.]: wörtlich übereinstimmend).

Wird diese Meinung bei ihrer Einseitigkeit dem Clemens auch nicht ganz gerecht, so kann man einer anderen Beobachtung Bardys nur zustimmen, daß jener nämlich keine deutlichen Vorstellungen von der Gnade besessen und keine klaren Definitionen vorgetragen habe (S. 204). Nur Casey macht nähere Angaben, die aber als übertreibend und verzeichnend abzulehnen sind: The grace of God is a natural grace, and its activity is a part of the normal functioning of man's spiritual organism (Platonism, S. 52). Seine weiteren Ausführungen über den menschlichen νοῦς (S. 58, 59, 61), die Inkarnation (S. 56: reveals the significance of man's highest intellectual powers), den „intellectual mysticism" (S. 56, 71, 78, 95, 96 u. ö.) sind meines Erachtens unrichtig und unhaltbar.

2 Cf. „Philo", S. 115—122; S. 60f., wo ich auf Stellen aufmerksam mache, in denen Philo die Ohnmacht des λογισμός aufdeckt. Auch seine Ansätze, die Gleichsetzung von Willensfreiheit und Wahlfreiheit zu durchbrechen, finden bei Clemens keine Parallele.

3 Cf. „Origenes", S. 40f.

5. Wesen und Ursprünge der Sünde

Die Clementinischen Ansichten über die Willensfreiheit erschließen uns den Zugang zu seiner Sündenlehre. Das erste, was uns bei deren Studium auffällt, ist die überraschende Ähnlichkeit mit der philonischen Konzeption, eine Ähnlichkeit, die sich bis in kleinste Einzelheiten hinein erstreckt. Man begegnet hier wie dort dem gleichen charakteristischen Schwanken zwischen griechisch-philosophischen und biblischen Anschauungen, dem gleichen, oft unvermittelten Ineinanderübergleiten der beiden Welten, dem Verwenden der philosophischen Terminologie, die aber sofort in den Dienst einer anderen Sache gestellt und mit einem neuen Begriffsinhalt erfüllt wird.

Clemens teilt mit Philo gleich den Ausgangspunkt. Jede Sünde geht auf eine Entscheidung des freien Willens zurück, das *ἑκὼν ἁμαρτάνων* ist oberster Grundsatz[1]. Damit wird in der Nachfolge Platos Gott von jeder Schuld freigesprochen und diese ganz dem Menschen zugeschoben[2], damit ist auch zugleich die Notwendigkeit der Strafe erwiesen, die der Sünder sich infolge seiner Wahl selbst zuzuschreiben hat[3]. Gelegentlich gibt Clemens diesen oft ausgesprochenen Gedanken eine neue, ihm eigentümliche Nuancierung. Um die gnostische Naturenlehre abzuwehren, führt er aus, daß die Sünde *ἐν ἐνεργείᾳ κεῖται, οὐκ οὐσίᾳ, διὸ οὐδὲ ἔργον θεοῦ*[4], eine Polemik, die Philo natürlich fernlag. Wie wir aus Äußerungen des Origenes wissen, müssen gewisse Gemeindekreise sich zur Entschuldigung begangener Sünden auf übermächtige dämonische Einflüsse berufen haben[5]. Origenes wendet sich mit Entschiedenheit gegen solche Ausflüchte und weist eindringlich auf den freien Willen als den eigentlichen Urheber der Sünde hin. Clemens hat schon vor ihm den gleichen Kampf geführt: *μὴ τοίνυν λεγόντων ὡς ὁ ἀδικῶν καὶ ἁμαρτάνων*

---

1 Päd. I 69, 1, I 130, 14; Strom. VI 98, 1, II 481, 7f.; 98, 2, II 481, 11 u. ö. Besonders eindringlich ist Strom. II 62, 4, II 146, 24ff.: das Betonen des *ἐφ' ἡμῖν*. Für Philo cf. etwa fug. 78, III 126, 12: *ἑκουσίως*.

2 Päd. I 69, 1, I 130, 14f.; Strom. IV 150, 4, II 315, 10f. Beide Male wird das bekannte Plato-Wort (Staat X 617E) zitiert. Ähnlich Philo, opif. 149, I 52, 11.

3 Päd. I 69, 1, I 130, 13f.; Philo, fug. 78, III 126, 11ff.: *τὸ . . . πραττόμενον ἑκουσίως ἔνοχον*.

4 Strom. IV 93, 3, II 289, 20f.

5 Origenes, I. Sam. Hom. 1, 15, VIII 23, 3ff. Baehrens; de princ. III 2, 1, V 246, 25ff. Koetschau.

κατ' ἐνέργειαν δαιμόνων πλημμελεῖ[1]. Dies schließt für Clemens die Tatsache jedoch nicht aus, daß der Teufel beim Entstehen der Sünde seine Hand im Spiele hat, indem er manchen Anlaß zu ihr bietet[2]. Diese Einstellung der beiden christlichen Alexandriner, die Philo fremd ist, zeigt deutlich, welche Macht der Teufels- und Dämonenglaube in der ältesten Kirche besessen hat und wie dieses sich sofort bei der Verhältnisbestimmung von freiem Willen und Sünde ausgewirkt hat. Lehrreich ist ferner die Beobachtung, daß der Kampf, den Clemens wie Origenes gegen Laxheit und gefährliche Verirrungen der Spekulation geführt haben, auch in der Behandlung unserer Frage nicht ganz ohne Einfluß geblieben ist.

Die Ausführungen des Clemens über Wesen und Ursprung der Sünde sind natürlich von der besonderen Fassung der Willensfreiheit abhängig. Beobachteten wir bei dieser bald eine voluntaristische, bald eine intellektualistische Strömung, so wird sich die Doppelheit der Betrachtungsweise auch in der Sündenlehre bemerkbar machen. Clemens vollzieht die Unterscheidung übrigens selbst, sie wird also nicht erst vom Forscher künstlich in seine Schriften hineingetragen: *δύο εἰσὶν ἀρχαὶ πάσης ἁμαρτίας, ἄγνοια καὶ ἀσθένεια*[3].

Mit der Ansicht, daß die Sünde aus der Unwissenheit entstehe, hält sich Clemens in den traditionellen Bahnen griechischer Philosophie. Dies hatte bereits Plato behauptet[4], Aristoteles war hm hierin gefolgt[5], die Stoiker teilten diese Meinung[6], und Philo war deren gelehriger Schüler[7]. In starker Abhängigkeit von ihm hat Clemens sich in vielen Stellen seiner Werke über die Entstehung der Sünde geäußert, wobei die übliche stoische Anthropologie vorausgesetzt ist und bekannte erkenntnistheoretische wie psychologische Fragen reproduziert

---

1 Strom. VI 98, 1, II 481, 6f.

2 Strom. II 56, 2, II 143, 24: *προστρίψεταί* (scil. *διάβολος*) *τινας αἰτίας τῶν ἁμαρτημάτων τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ.*

3 Strom. VII 101, 6, III 71, 24f.; ähnlich VII 16, 2, III 12, 7f.

4 Plato, Gesetze IX 863C: *τρίτον μὴν ἄγνοιαν λέγων ἄν τις τῶν ἁμαρτημάτων αἰτίαν οὐκ ἂν ψεύδοιτο.*

5 Aristoteles, Nikomachische Ethik V 10, 1135b: *τριῶν δὴ οὐσῶν βλαβῶν τῶν ἐν ταῖς κοινωνίαις, τὰ μὲν μετ' ἀγνοίας ἁμαρτήματά ἐστιν.*

6 StVF III 256 (S. 60, 29—33).

7 Philo, ebr. 6, II 171, 8f. u. ö., cf. meine Stellensammlung in „Philo", S. 64, A. 2.

werden. Original ist nichts an diesen Darlegungen, weshalb sie auch nur kurz erwähnt zu werden brauchen.

Da Clemens wie die Stoiker[1] und Philo[2] *πάθος* und *ἁμαρτία* eng aneinanderrückte, so wandelte sich für ihn die Frage nach dem Entstehen der Sünde in die nach den Anfängen des *πάθος* um. Die Affektenlehre hat also auch für ihn eine gesteigerte Bedeutung besessen. Als Grundlage des Ganzen erscheint die *ἡδονή*, die im *ἄλογον μέρος* (= *τὸ πνεῦμα τὸ σαρκικόν*[3]) der Seele wohnt. Sie ist der Ausgangspunkt der Fehlentwicklung, *μητρόπολις κακίας ἡδονή*[4], aus ihr entsteht die *ἐπιθυμία*[5], wie Clemens in Übereinstimmung mit Philo sagt[6]. Die *ἡδονή* dringt durch die *αἰσθήσεις* in die Seele ein[7], sie erzeugt schlechte *φαντασίαι*[8], sie verlockt uns ständig mit ihrem Blendwerk, stört unsere Ruhe und verfolgt uns bis in unsere Träume hinein[9]. Was unser Autor in diesen Schilderungen an Eigenem bietet, ist der Hinweis darauf, daß hinter allem die Dämonen als wirksame Kräfte spürbar sind, die uns trügerische Bilder von Schönheit, Reichtum und Ehre vorgaukeln[10]. Daher mahnt er, den Kampf gegen die Sünde vor allem als Kampf gegen die *ἡδονή* zu führen, und er findet überall in der Schrift Worte, die dazu anspornen. Wenn der Herr sagt, daß niemand zwei Herren dienen könne, so richte sich das nicht allein gegen Mammonsdienst, sondern fordert zum Streit gegen die böse Lust aller Art auf[11]. Heißt es in Mt. 10, 39 *ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν*

---

1 StVF I 202 (S. 50, 11ff.); I 208 (III 382: identisch).

2 spec. IV 84, V 228, 16f.

3 Strom. VI 135, 3, II 500, 18.

4 Strom. VII 33, 4, III 25, 21f.

5 Strom. II 106, 2, II 171, 8f.: Die *ἐπιθυμία* kann nur dann wirksam bekämpft werden: *εἰ τοῦ ὑπεκκαύματος τῆς ἐπιθυμίας, τῆς ἡδονῆς λέγω, ἀνυποκρίτως καταγνοίημεν*; 119, 3, II 177, 21f.: *ἐπιθυμίαν γεννᾷ*.

6 L. A. III 113, I 138, 15ff.

7 Von der *αἴσθησις* spricht Clemens verhältnismäßig selten, sie ist für ihn besonders Ausgangspunkt für das Gewinnen von *ἐπιστήμη* (Strom. II 13, 2f., II 119, 22ff.). Die Rolle, die sie bei der Entstehung der *ἡδονή* spielt, hat er dagegen nicht weiter berücksichtigt — in Abweichung von Philo, der manches hierüber zu sagen weiß (cf. „Philo", S. 81f.).

8 Strom. II 111, 3, II 173, 27; cf. 111, 4, II 174, 1ff.: *ἑκάστη δὲ ἀπάτη . . . τὴν φαντασίαν ἐν αὐτῇ* (scil. *ψυχῇ*) *τυποῦται*.

9 Eindrucksvolle Schilderung in Strom. II 120, 3, II 178, 15ff.

10 Strom. II 111, 3, II 173, 26ff.

11 Strom. VII 71, 6, III 51, 28ff.

τὴν ἑαυτοῦ, so sei dies ein deutlicher Hinweis, sich von ihr zu trennen[1].

Hier zu folgen, ist um so wichtiger, da der Grundsatz gilt: *κρατοῦντες . . . τῶν ἡδονῶν κωλύομεν τὰς ἐπιθυμίας*[2]. Clemens übernimmt für sie die stoische Definition *ἄλογος ὄρεξις*[3] und ist im übrigen bei der Ausmalung der verderblichen Wirkungen der *ἐπιθυμία* wiederum ganz von Philo abhängig. Eindringlich schildert er deren allmähliches Wachstum. Wie aus den Sümpfen Nebel emporsteigen und sich zu wolkenartigen Gebilden verdichten, so breiten sich auch in der Seele diese trügerischen Bilder aus und werden eine immer stärkere Macht, je mehr wir uns ihnen hingeben[4]. So ist die *ἐπιθυμία* die eigentliche Sündenwurzel[5], sie beschattet und verfinstert schließlich den *λογισμός*[6], so daß dieser seiner Aufgabe nicht mehr nachkommen kann (*διακρίνειν τὰς φαντασίας*[7]), sondern sich von ihnen treiben und beherrschen läßt. Der Kampf gegen die *ἐπιθυμία* wird daher mit gleichem Nachdruck und Ernst gefordert wie der gegen die *ἡδονή*[8], denn beide bringen nur ein trügerisches Glück[9].

1 Strom. II 108, 3—4, II 172, 13ff.

2 Päd. II 9, 1, I 159, 29f.

3 Strom. II 119, 3, II 177, 22; für die Stoa cf. StVF III 391, 396, 438 u. ö., cf. Index, S. 54.

4 Strom. II 115, 3—116, 1, II 175, 23ff.; Strom. III 41, 6, II 215, 4f.: *τρέφεται γὰρ καὶ ζωοποιεῖται διακονουμένη εἰς ἀπόλαυσιν ἐπιθυμία, καθάπερ ἔμπαλιν κολουομένη μαραίνεται.*

5 Päd. II 51, 2, I 188, 17f.; es ist interessant zu sehen, daß bereits Clemens diese Anschauung vertritt, die in der Aszetik der späteren mönchischen Kreise solche Bedeutung erlangen sollte.

6 Strom. III 93, 2, II 238, 32f.: *ἐπισκιάζει . . . τὸν λογισμόν*; Strom. IV 40, 2, II 266, 12: *ὅσα πολεμεῖ τὸν λογισμόν*; wer die *ἐπιθυμία* bekämpft, stiftet in der Seele Frieden, daher darf er auf sich die Seligpreisung von den Friedfertigen beziehen. Strom. IV 151, 1, II 315, 15f.: *ἐπὶ δὲ τῇ ἐπιθυμίᾳ τάττεται καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ σωτήριος φρόνησις.* Man beachte, welche große Rolle in diesem Abschnitte die vier Kardinaltugenden spielen, wie gut platonisch die *φρόνησις* betont wird.

7 Strom. II 111, 2, II 173, 24f.

8 Päd. I 100, 1, I 150, 1f.; II 96, 1, I 215, 1f.; Strom. II 106, 2, II 171, 7f.: *τὴν ἐπιθυμίαν ἐκκόπτειν*; gelegentlich findet sich bei Clemens auch eine positive Wertung der *ἐπιθυμία*, die wohl durch Prov. 13, 12 veranlaßt ist (. . . *ἐν ἐπιθυμίᾳ ἀγαθῇ γίνεται*): *διδάσκων ἐπιθυμίας ἀστείους καὶ καθαρὰς τὰς ἐν τῷ ζῶντι κυρίῳ* (Strom. III 103, 4, II 244, 4f.). Clemens will in Opposition zur Gnosis die Heiligkeit der Geburt verteidigen; ähnlich hatte bereits Philo trotz aller Ablehnung der *ἡδονή* darauf hingewiesen, daß sie zur Erhaltung des Menschengeschlechtes notwendig sei (L. A. II 71ff., I 104, 15ff.).

9 Prot. 117, 5, I 83, 2f.

Es ist natürlich kein Zufall, daß Clemens mit der ἐπιθυμία gern den θυμός verbindet. Das legte schon die Platonische Psychologie nahe, die das ἄλογον μέρος der Seele in das θυμικόν und ἐπιθυμητικόν zerlegte[1], dazu luden die bei den Stoikern üblichen Nebeneinanderstellungen ein[2], dazu endlich auch die Philonische Redeweise. Die feineren Differenzierungen, die sich bei den Stoikern finden, begegnen uns bei Clemens indes nicht. Er begnügt sich damit, beide zusammen auftreten zu lassen, so erregen sie beide in der Seele einen heftigen Krieg (Strom. IV 36, 2, II 264, 9ff.), mit der ἐπιθυμία hat der Herr auch zugleich den θυμός beseitigt (Strom. IV 152, 1, II 315, 23ff.), und wenn es gilt, ein schwieriges Wort aus dem Ägypterevangelium zu erklären, so fließt ihm als Deutung unwillkürlich in die Feder: ὅτι θυμὸν μὲν ἄρρενα ὁρμήν, θήλειαν δὲ τὴν ἐπιθυμίαν αἰνίττεται (Strom. III 93, 1, II 238, 29f.).

Der stoischen Affektenlehre folgend[3] sieht Clemens in ἐπιθυμία und θυμός natürlich πάθη[4], ebenso in der ἡδονή[5]. Unter ausdrücklicher Berufung auf die Philosophen hält er an der Vierzahl der πάθη fest[6], wiederholt die in der Stoa üblichen Definitionen[7], und die Beschreibung der Herrschaft, welche die πάθη ausüben, erfolgt weithin unter Anlehnung an Philonische Wendungen[8]. Unstoisch ist dagegen der Versuch, die πάθη auf die

---

1 Cf. darüber Clemens selbst in Strom. V 53, 1, II 362, 8f.

2 StVF III 396, 489; stoisch ist wohl auch die Definition, die Clemens vom θυμός gibt (Strom. V 27, 10, II 343, 17f.).

3 StVF III 396f., für Philo cf. meine Monographie, S. 80.

4 Strom. IV 40, 2, II 266, 11f.: τοῦ θυμοῦ τὰς ἀπειλὰς καὶ τῆς ἐπιθυμίας τὰ δελέατα τά τε ἄλλα πάθη.

5 Päd. I 101, 1, I 150, 24; Strom. III 44, 4, II 216, 26f.

6 Päd. I 101, 22ff.; Strom. VI 112, 3, II 488, 7f.; für Philo cf. meine Stellensammlung, „Philo", S. 80, A. 7.

7 Päd. I 6, 1, I 93, 9: ... τῶν παρὰ φύσιν τῆς ψυχῆς παθῶν; Päd. III 53, 1, I 266, 27: τὰς ἀλόγους τῶν ὁρμῶν; besonders deutlich ist Strom. II 59, 6, II 145, 3ff. = StVF III 377. Auch die Wendung νοσούσης ψυχῆς (Päd. I 6, 1, I 93, 12f.) ist stoisch, denn auch hier werden die πάθη als Krankheiten bezeichnet. Üblich ist auch der Vergleich mit der körperlichen Krankheit (ebda. Z. 9ff., cf. StVF III 425ff.). Für die stoischen Einflüsse ist die Stellensammlung bei M. Pohlenz, S. 126, A. 1, 2, lehrreich.

8 Clemens spricht gern von der Knechtschaft, in die die πάθη den Menschen führen, während wahre Freiheit in der Lösung von ihnen besteht (Strom. II 144, 3, II 192, 20ff.: ἐσχάτη δουλεία), er warnt vor ihnen, weil sie nur im ersten Augenblick Erfreuliches zu bringen scheinen, auf die

ἐπιθυμία als Wurzel zurückzuführen[1] — Philo war hier bereits vorausgegangen und leitete jene aus der *ἡδονή* ab[2] —, unstoisch auch die Annahme, daß die *πάθη* eigentlich nur Waffen in den Händen der Dämonen seien, mit denen sie den Menschen schwere Wunden beibringen[3].

Dem Ansturm der *πάθη* muß die *φρόνησις* entgegentreten. Clemens stellt beides einander gegenüber und betont, daß der *νοῦς* herrschen müsse: *τὸν γὰρ νοῦν δεῖ τῶν παθῶν ἐπικρατεῖν*[4]. Wie er die Fähigkeit besitzt, Wahres vom Falschen zu unterscheiden[5], so muß er auch die *φαντασίαι* einer genauen Prüfung unterziehen[6]. Das ist aber deswegen besonders schwierig, weil die Leidenschaften den Menschen an sich schon in schwingende Bewegung versetzen und daher ein sorgsames Aufmerken fast unmöglich machen. Es wird noch schwieriger — hier begegnen wir wieder Gedanken, die Clemens eigentümlich sind —, weil der Teufel den Anschein erweckt, als seien die Sünden besonders verständig (*φρονίμως πονηρευόμενος*)[7], weil die Dämonen trügerische Vorspiegelungen machen gleich Viehtreibern, welche die Tiere durch Vorhalten grüner Zweige nach sich locken[8].

Unterläßt der Mensch diese *διάκρισις*, so kommt es zur Sünde. Deren Voraussetzung ist also eine falsche *ὑπόληψις*, eine *ἄγνοια*,

---

Dauer aber Leid verursachen (Strom. VI 112, 3, II 488, 8f.). Am eindringlichsten ist die Schilderung in QDS 25, 3—6, III 176, 4ff., wo unter Verwendung platonischer Sätze ein anschauliches Bild von dem Kampf entworfen wird, der in der von den *πάθη* beherrschten Seele tobt: *ὁ δὲ ἐν τῇ ψυχῇ* (scil. *πόλεμος*) *μέχρι θανάτου παραμετρεῖται* (Z. 18). — Für Philo cf. heres 269f., III 61, 17ff.

1 Strom. IV 73, 2, II 281, 9f.: *τῶν παθῶν, ἃ δὴ διὰ τῆς σωματικῆς ἐπιθυμίας ἐγεννᾶτο.*

2 Philo, L. A. III 113, I 138, 15ff.; in spec. IV 84, V 228, 16f. bezeichnet er die *ἐπιθυμία* als Quelle für alle Sünden.

3 QDS 29, 2, III 179, 6f. (Aufzählung der *πάθη* nach stoischem Muster, cf. 40, 5, III 187, 2f.).

4 Fragment 44, III 221, 22; Strom. IV 151, 1, II 315, 15f.

5 Strom. VII 93, 2, III 66, 5f.

6 Strom. II 111, 2, II 173, 24: *διακρίνειν τὰς φαντασίας.*

7 Strom. II 56, 2, II 143, 24f.; daß der Mensch das Böse nicht als etwas Böses, sondern von der Lust verführt als etwas Gutes und Erstrebenswertes wählt, lehrten auch die Stoiker (cf. Clemens selbst in Strom. I 84, 4, II 54, 21ff. = StVF III 236). Sie hielten sich mit dieser Beobachtung aber ganz in psychologischen Grenzen.

8 Strom. II 111, 3, II 173, 26ff.; Stählin macht auf Anklänge an Plato, Phaedrus 230D, aufmerksam.

ἀμαθία, wie Clemens in Übereinstimmung mit stoischen Ansichten lehrt[1], zuweilen auch im Anschluß an aristotelische Wendungen[2] ausführt, denn diese *ἄγνοια* führt zur Auslieferung an das *πάθος*[3]. Die starken Einwirkungen, die Clemens hier von seiten der griechischen Ethik erfahren hat, sind deutlich, und es liegt ganz in dieser Linie, wenn er darauf hinweist, daß nur die *μάθησις* Wandel schaffen könne[4] und daß für den Vollkommenen der Satz gelte: *ὁ δὲ ἄνθρωπος ὁ γνωστικὸς γενόμενος τῷ λογικῷ τὰς καλὰς πράξεις ἐπιτελεῖ*[5]. So wundern wir uns schließlich auch nicht, wenn wir den Definitionen begegnen, mit denen die Stoiker das Wesen der Sünde beschrieben haben. Sie sei *ἀλλότριον καὶ παρὰ φύσιν*, meint Clemens[6]: *πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν τοῦτο ἁμάρτημά ἐστιν*[7].

Aber gleich die Fortsetzung zeigt uns deutlich, daß dies nicht das letzte Wort des Clemens ist. Schiebt er doch mitten in diese Ausführungen den Gedanken des Ungehorsams ein, den Adam dem göttlichen Gebote gegenüber an den Tag legte[8]. Nun ist gewiß auch bei den Stoikern die Sünde als Ungehorsam charakterisiert[9], und Clemens sagt ebenfalls *ἡ πρὸς τὸν λόγον ἀπείθεια*[10], aber man darf dabei nicht übersehen, daß im ganzen Abschnitt geflissentlich philosophische Gedanken in den Vordergrund geschoben werden und daß für den *ὀρθὸς λόγος* sofort

---

1 Strom. I 84, 2, II 54, 16ff. = StVF III 236; dieser Gedanke findet sich natürlich häufig bei Clemens ausgesprochen, z. B. Strom. IV 168, 2, II 323, 6f.: *ὁ γὰρ ἐν ἀγνοίᾳ ὢν ἁμαρτητικός τέ ἐστι καὶ γῆ καὶ σποδός*; 168, 3, II 323, 9f.: *τοὺς ἀνοήτους . . . γῆν καλεῖ ἡ γραφή*; 169, 2, II 323, 16: *τὸν ἑλόμενον τὴν ἀμαθίαν . . . γῆν εἴρηκεν*; Strom. VII 16, 2, III 12, 7f.: Ursache der Sünde *τὰς ἀβουλήτους τῆς ἀγνοίας ὁρμὰς τάς τε ἀλόγους δι' ἀμαθίαν ἀνάγκας*; Strom. VII 101, 6, III 71, 24ff.: *ἄγνοια* ist die Voraussetzung der Sünde, Z. 26f.: *δι' ἣν μὲν οὐ καλῶς κρίνουσι.*

2 Strom. II 62, 3, II 146, 22: *τὸ δὲ ἁμαρτάνειν ἐκ τοῦ ἀγνοεῖν κρίνειν ὅ τι χρὴ ποιεῖν συνίσταται*; Stählin weist im Apparate auf Nik. Ethik V 10 hin.

3 Strom. II 63, 1, II 146, 26f.: *θυμῷ τε καὶ ἐπιθυμίᾳ ἐκδότους σφᾶς αὐτοὺς ἐπιδόντες*; 63, 2, II 147, 3: *τὸ ἔκδοτον γεγενῆσθαι τῷ πάθει.*

4 Strom. VII 16, 3, III 12, 9: *διὰ μαθήσεως.*

5 Strom. VI 136, 3, II 500, 34f.

6 Strom. VII 82, 3, III 58, 29.

7 Päd. I 101, 1, I 150, 21 cf. mit Stobaeus ecl. II 7, 11: *ἁμάρτημά τε τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πραττόμενον* (= StVF III 500).

8 Päd. I 101, 3, I 151, 4f.

9 StVF III 520.

10 Päd. I 101, 1, I 150, 25.

Gott und sein Gebot gesetzt wird. Man sieht schon an diesem einen Beispiel, wie die griechisch-intellektualistische Haltung durchstoßen wird. Überall beobachten wir im Clementinischen Schrifttum, wie neben die Unwissenheit der Ungehorsam als Quelle für die Sünde tritt, wie immer beides oft unmittelbar nebeneinander steht[1].

Dieser Ungehorsam wurzelt in einer falschen Einstellung des Menschen zu Gott. Die Sünder sind Feinde der göttlichen Gebote[2], Feinde Gottes, ihre Sünde ist daher Willenswiderspruch gegen Gottes Befehle. Den letzten Grund für die Sünde sieht Clemens daher folgerichtig im Verachten Gottes und seiner Weisungen. Es ist gerade eine Eigenart der Güte, Verachtung zu erzeugen: *ὡς τὸ ἀγαθὸν καταφρονήσεως, ὃ δὴ αἴτιον τοῦ ἐξαμαρτάνειν*[3]. Voraussetzung der Sünde ist also die Trennung von Gott, ist der Unglaube. Clemens weist auf diese inneren Zusammenhänge hin, als er die Frage des vom Christentum Abgefallenen erörtert. Weil dieser der göttlichen Verheißung kein Vertrauen entgegenbrachte, befolgte er das Gebot, vor der heidnischen Obrigkeit Zeugnis abzulegen, nicht[4]. Die notwendige Folge dieser falschen Einstellung ist das Gericht, das den Ungehorsam straft[5]. Wie ernst Clemens es nahm, kann man allein schon daraus erschließen, daß er im Erwecken der Furcht vor Strafe, in der Drohung, ein wirksames Motiv sieht, um Anfänger vom Sündigen abzuhalten[6]. Trennung von Gott, Verachten der Gebote, Unglaube, Ungehorsam — alles gehört eng zusammen,

---

1 Strom. II 62, 4, II 146, 25f.: *ἥ τε πρὸς τὰς ἐντολὰς ὑπακοή*; Strom. IV 158, 2, II 318, 17: *ἁμαρτίας καὶ ἀπειθείας*; IV 168, 3, II 323, 9: *τοὺς ἀνοήτους καὶ ἀπειθεῖς*; IV 169, 2, II 323, 16: *τὴν ἀμαθίαν καὶ τὴν σκληροκαρδίαν*; Strom. IV 42, 2, II 267, 7: Der Verleugner, der vom Christentum abfällt, ist dem Gebot des Zeugnisablegens ungehorsam. Den tiefsten Grund erblickt Clemens in seinem Unglauben gegenüber der göttlichen Verheißung. Wir stoßen hier auf die wichtigen Zusammenhänge zwischen Unglauben und Sünde.

2 Strom. IV 94, 1, II 289, 21ff.: *ἐχθροὶ δὲ οἱ ἁμαρτάνοντες εἴρηνται θεοῦ, ἐχθροὶ δὴ τῶν ἐντολῶν αἷς μὴ ὑπακηκόασι.*

3 Päd. I 96, 2, I 147, 10f.

4 Päd. I 70, 2, I 130, 34f.: *διὰ τὴν ἀπιστίαν τὴν ἀνθρωπίνην γένεσιν ἴσχει κακία.* S. 131, 4 spricht von der Bedeutung des Glaubens an Christus, § 70, 1 führt im einzelnen aus, daß die Sünde nur Eingang findet, wenn sich Gott abgewendet hat. — Für die Frage des Abtrünnigen cf. A. 1.

5 Päd. I 5, 3, I 93, 1f.

6 Päd. III 45, 1, I 262, 27ff.

alles bildet eine unzerreißbare Kette, und hinter allem steigt drohend der Gedanke des Gerichtes auf. Wer wollte verkennen, daß hier das Herz des Christen Clemens schlägt!

Man hat zuweilen die Ansicht vertreten, als habe Clemens für die Sünde nur ein geringes Verständnis besessen[1], was jedoch schwerlich zutreffend ist. Er hat gewiß nur verhältnismäßig selten von ihr gesprochen und immer nur wie im Vorbeigehen, aber man muß die Tendenz seiner Schriften gebührend berücksichtigen und darf es nie aus den Augen lassen, daß die Stromata absichtlich in der Sprache der Philosophen reden. Aber die wenigen Andeutungen, die ich gesammelt habe, zeigen bereits den starken biblischen Einfluß zur Genüge. Wie anschaulich ist ferner die Schilderung, die Clemens von der Macht der Sünde gibt[2], von ihren Bollwerken und Gräben, die es zu überwinden gelte, wie tief die abschließende Wertung, die der Willenswiderspruch gegen Gott erfährt: *θάνατος γὰρ ἀίδιος ἁμαρτία*[3]; Sünde gehört zum Bereich der *φθορά* und bildet somit das Gegenteil von dem, was Gott eigentümlich ist und wonach sich jeder Fromme sehnt: Leben, *ἀφθαρσία*[4], das Gegenteil zu den großen Heilsgütern, die Christus, der Bringer des Lebens, geschenkt hat.

Wie wir bei der Willensfreiheit einem Schwanken zwischen voluntaristischen und intellektualistischen Motiven begegneten, so stoßen wir auch bei der Sündenlehre auf diese charakteristische Doppelheit, die Clemens mit Philo teilt. Glaubten wir früher bereits feststellen zu müssen, daß der Wille bei jenem eine größere Rolle spiele als bei diesem, so werden wir uns auch jetzt nicht der Erkenntnis verschließen, daß das eigentliche Zentrum der Clementinischen Anschauungen in den zuletzt ausgeführten Gedanken liege. Um sie gruppiert er philosophische Ausführungen herum, ohne beides zu einer harmonischen Einheit zu verbinden. Er gleitet von einem zum anderen, stellt beides unver-

---

1 Hort, S. XLIV: small part assigned by Clement to the sense of sin; sie ist nicht „entirely neglected“; Sclafert, S. 556: Le chrétien de Clément s'avance souriant. La vie est bonne, puisque Dieu est bon. Mais il y a les faiblesses et les chutes; Molland, Gospel, S. 24: Clement has no deep sense of sin.

2 Strom. IV 12, 2, II 253, 19ff.

3 Prot. 115, 3, I 81, 18.

4 Strom. III 104, 5, II 244, 17f.; Strom. IV 12, 1, II 253, 17ff.: ... *ζωὴ δὲ ὁ χωρισμὸς τῆς ἁμαρτίας*. Lehrreich ist Prot. 111, 1, I 78, 30f.: *ἁμαρτίαις ... δεδεμένος* und § 2, I 79, 3f.: *τὸν τῇ φθορᾷ δεδεμένον*.

mittelt nebeneinander, aber oft bemerkt man, wie philosophische Termini christlich gedeutet werden. So spricht er zum Beispiel vom Ungehorsam gegen den *ὀρθὸς λόγος*, und er denkt dabei doch nur, wie die Fortsetzung zeigt, an den Ungehorsam gegen das Gebot Gottes. Gewiß findet sich die platonische und stoische Sprechweise in seinen Schriften, aber dies ist Bildungsgut, dessen Zur-Schau-Stellen gewisse propagandistische Tendenzen empfahlen. Wir begegnen hier der gleichen Haltung wie bei Philo, beide Alexandriner befanden sich ja auch ungefähr in der gleichen Situation, beide wollten eine andersgläubige Umwelt für ihre Sache gewinnen, beide auf die geistige Elite der Metropole Eindruck machen und eine gerechtere Beurteilung ihrer Religion erwirken. Schon aus diesen mehr äußerlichen Erwägungen heraus wird man sich hüten müssen, die philosophische Sprache zu ernst zu nehmen; der Forscher muß vielmehr versuchen, durch diese Oberfläche zu dem eigentlich Wesentlichen vorzudringen. In diesem Bestreben, die christliche Grundeinstellung unseres Autors zu ermitteln, bestärken ihn weitere Beobachtungen, die sich aus einer genauen Exegese aller einschlägigen Abschnitte ergeben und die zeigen, wie verwachsen die Clementinische Sündenlehre mit anderen christlichen Anschauungen ist.

Nun hat die Forschung zwar immer schon — gestützt auf Strom. VII 101, 6 — einer Doppelheit Rechnung getragen[1], aber die fast übereinstimmende Meinung ging doch dahin, daß die Sünde in der Unwissenheit wurzele. Angesehene Clemens-Kenner haben einseitig ihre Urteile in dieser Richtung abge-

---

1 Allen, S. 51; Patrick, S. 120: ignorance and weakness; Rüther, Erbsünde, S. 62: „Irrtum im Erkennen und Schwäche im Wollen sind die beiden Quellen der Sünde“; Stelzenberger, S. 167—169: Abhängigkeit von der Stoa, daneben auch „von christlichen Erwägungen“; Seesemann, S. 322: „Unwissenheit und Schwäche“. Dies stamme alles von der Stoa. Man erkennt mit leichter Mühe, daß all diesen Ausführungen die eine Stelle Strom. VII 101, 6 zugrunde liegt. In ihr hält sich aber Clemens bewußt in den Bahnen griechischer Philosophie. Die *ἀσθένεια* soll nur verhindern, *τοῖς ὀρθῶς κριθεῖσιν ἀκολουθεῖν*, was das intellektualistische Schema nicht durchstößt. Niemand wird dies für biblisch ansehen wollen. Aber es bleibt methodisch immer bedenklich, wenn man nicht das ganze Material verwendet und daher wichtige Gedanken zu kurz kommen läßt. Im Grunde genommen arbeiten also diese Forscher nicht die Doppelheit der Clementinischen Sehweise heraus, wie wir es versucht haben.

geben[1], während die christliche Haltung unseres Autors nur selten gebührend hervorgehoben worden ist[2].

Darin ist sich aber fast alles einig, daß die Sünde ein Werk des freien Willens sei. Diese Grundthese konnte nicht gut übersehen werden, da Clemens sie zu oft erwähnt hatte. Gleichwohl hat es auch hier nicht an vereinzelten Gelehrten gefehlt, die das Gegenteil behaupteten und im Körper die Ursache der Sünde erblickten[3]. Doch die wenigen Stellen, auf die man sich zu berufen pflegt, sind nicht geeignet, diese Annahme zu stützen. Strom. IV 151, 1, II 315, 12f.: *καὶ ἡ μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἀνδρεία ἐμπαθοῦς ὄντος, φασί, κατὰ τὴν οὐσίαν* . . . hätte nur in der Isolierung beweisende Kraft, denn der Zusammenhang besagt das genaue Gegenteil, indem ständig auf die Rolle des freien Willens hingewiesen wird. Außerdem übersehe man nicht das „*φασί*", durch das Clemens doch wohl zum Ausdruck bringen will, daß er hier eine fremde Meinung vorträgt. Ähnliches wäre zu Strom. VII 16, 2, III 12, 7: *κακῶν δὲ αἰτίαν καὶ ὕλης ἄν τις ἀσθένειαν ὑπολάβοι* . . . zu bemerken. Hort, S. 223, hat diese Stelle eingehend exegesiert und ist zu dem Resultat gekommen: „In man *ὕλη* is represented by the body, which may explain *ἀσθένεια*". Der Körper wäre also für Clemens irgendwie Ursache der Sünde,

---

1 H. J. Müller, S. 28: car le péché ne vient que de l'ignorance et de l'erreur; Merk, S. 57; RE³ IV, S. 161: „wie alle Sünde in Unwissenheit wurzelt"; Verkuyl, S. 33, sieht in der Unwissenheit den „ersten Anstoß zur Störung der Harmonie", auf S. 48 dagegen „die einzige Quelle" (!). Verkuyl bleibt im Psychologischen stecken, ohne das Religiöse zu berücksichtigen, was seine Ausführungen auf S. 37f. besonders gut zeigen. Patrick, S. 119: Sünde = anything that is contrary to right reason; Rüther, Erbsünde, S. 18, 23, 62, 99: Unwissenheit ist die „hauptsächliche Quelle"; Casey, Platonism, S. 60; Seesemann, S. 323: Sünde „durch Wissen zu überwinden". E. Aleith, S. 88: „Sünde besteht in Unwissenheit und Schwäche", cf. S. 93: „Seine Äußerungen über die Sünde haben nur beim ersten Hören einen christlichen Ton", Clemens „denkt als griechischer Philosoph" (S. 93)!

2 So z. B. von Winter, S. 157, der gewiß die philosophischen Äußerungen nicht unberücksichtigt läßt, aber zugleich behauptet: „Die Ursache der Sünde liegt also im Ungehorsam wider Gottes Willen."

3 Gieseler, S. 10: der Körper sei „animae carcer et vinculum, et propterea causa mali"; RE³ IV, S. 161: „zwar haftet dem Menschen die Sünde an . . ."; Verkuyl, S. 33: neben der Unwissenheit soll in der physischen Natur des Menschen ein Anstoß zur Sünde liegen; Overbeck-Bernoulli, S. 111: „Leib als Schranke des dem Menschen verliehenen Freiheitsvermögens".

was der gnostischen Naturenlehre entsprechen würde, aber in unversöhnlichem Gegensatz zum Clementinischen Freiheitsgedanken stünde. Hort weist darauf auch hin, indem er Strom. IV 164, 3, II 321, 17 anführt: *οὔτε αὖ κακὸν φύσει τὸ σῶμα*, und glaubt, bei Clemens einen Widerspruch konstatieren zu müssen. Man wird aber Strom. VII 16, 2 nur dann recht deuten, wenn man Strom. VII 101, 6, III 71, 24ff. berücksichtigt. Auch hier spricht Clemens von *ἄγνοια* und *ἀσθένεια* als den beiden Sündenwurzeln, wobei er aber versichert, daß sie beide *ἐφ' ἡμῖν*, in unserem Willen, liegen. Strom. VII 16, 2 ist ebenfalls von Ausführungen umschlossen, welche die Willensfreiheit zum Inhalt haben, kann also nichts Gegenteiliges aussagen, wenn es den Gedankengang nicht aufheben will, sondern muß nach Strom. VII 101, 6 ausgelegt werden. Clemens führt ferner den Satz von der Schwäche der *ὕλη* nur als Vermutung an, was man nicht außer acht lassen sollte, nur als erwägenswerte Möglichkeit[1], und gerade im Stroma VII bemüht er sich, wie er selbst gesteht, die Sprache der Philosophen zu reden. Wenn man dies alles berücksichtigt, so wird man sich hüten, einem vereinzelten Satz vorschnell allzu große Bedeutung beizulegen.

Noch auf eine dritte Stelle wäre kurz hinzuweisen. Overbeck-Bernoulli, S. 111, behaupten, daß Clemens eine „Schranke" für die Willensfreiheit im Leibe sah, weshalb „ein elementarer Unterschied zwischen den Menschen" bestehe. Dies bedeute eine versteckte Annäherung an den gnostischen Dualismus. Als Beweis für diese weitreichende These wird Strom. II 26, 4, II 127, 7ff. angeführt. Clemens hat in § 26, 3 dargelegt, daß Gottes Wort an alle ergehe und von jedem das fordere, was er leisten könne. In § 26, 4 führt er diesen Gedanken weiter aus. Einige können ihr Wollen bereits in gute Taten umsetzen, während andere nur bei der Absicht stehen bleiben: *ἔργον δὲ τὸ μὲν βούλεσθαι ψυχῆς, τὸ πράττειν δὲ οὐκ ἄνευ σώματος*. Dabei schwebt ihm doch wohl Mt. 26, 41 vor: *τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής*, und zugleich mahnt er, durch ständige Übung alle Widerstände zu überwinden. Mit gnostischem Dualismus hat dies so wenig zu tun wie die Stelle aus Mt., und ein aszetischer Ratschlag hebt die Freiheit doch nicht auf, sondern setzt sie als

1 Stählin, Deutsches Übers. Werk V 22, übersetzt das *ἄν τις . . . ὑπολάβοι* freilich mit „kann man . . . ansehen"; Overbeck-Bernoulli, S. 585, mit: „muß man betrachten".

gegeben voraus und will sie zu kraftvoller Betätigung ermuntern[1].

Legt aber dieser Hinweis auf die Schwäche des Fleisches nicht den Gedanken der Erbsünde nahe, und bedeutet das nicht doch letzten Endes eine Einschränkung der Willensfreiheit? Diese Frage ist in der Clemens-Forschung viel verhandelt worden, die verschiedenen Antworten erklären sich zum Teil aus der jeweiligen konfessionellen Einstellung der Gelehrten. Die protestantischen und anglikanischen Kenner lehnen die Erbsünde ab[2], während die katholischen in Clemens einen Vertreter dieser Lehre sehen[3]. Immerhin heben sie hervor, daß sich manche Unklarheiten bei ihm fänden und daß es sich nur um Ansätze handeln könne, die jede Schärfe vermissen ließen[4]. Ein weiterer Grund für das Vorhandensein einander genau entgegengesetzter Urteile ist im Clementinischen Schrifttum selbst zu suchen. Es fehlt nicht an Stellen, die für das Vorhandensein der Erbsünde

---

1 Von der *ἀσθένεια τῆς σαρκός* spricht Clemens übrigens öfter (cf. Stählin, Register, S. 698), wie wenig gnostisch er aber denkt, zeigt ein Vergleich mit Paulus. Seesemann, S. 328ff., steuert zu diesem Thema interessante Beobachtungen bei und macht auf die Clementinische Auslegung von Röm. 8, 7f. aufmerksam. Das *οἱ . . . ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται* (Röm. 8, 8) beziehe Clemens auf den Menschen, der „sich noch nicht von der Schwäche des Leibes freigemacht hat“ (S. 333). De Pressensé III, S. 302: Le mal n'est . . . point une conséquence nécessaire de la création.

2 Von den älteren Forschern erwähne ich nur Bielke, S. 81ff. (breite Ausführungen); de Pressensé III, S. 304; Courdaveaux, La Grande Enc. XI S. 639; Allen, S. 49; Winter, S. 160f.; W. Wagner, Christ und Welt, S. 5f.; Bigg, S. 112f.; Patrick, S. 120f.; Inge, EncRelEth I S. 314; Hering, S. 24; Giffert, S. 198; Seesemann, S. 321 usw.

Interessant ist das Urteil der Magdeburger Centurien, S. 194: Peccatum originis non satis intellexit. nam nec causam, id est, quando aut a quo hoc malum accidit, satis constanter asserit, nec effectum, id est, quanta inde naturae corruptio sit consecuta . . .

3 Le Nourry, 1144C, 1147C: non obscurum sane est eum fateri nos in Adamo peccavisse, atque idcirco originali peccato esse inquinatos; Le Nourry gibt eine ausführliche Exegese aller fraglichen Stellen; Capitaine, S. 303—307; DThC III 1, Sp. 175f.; Rüther, Erbsünde, S. 136 (Formulierung des Resultats); Tixeront, S. 288.

4 Mit Ausnahme Le Nourrys tun es alle in voriger Anmerkung erwähnten Theologen, z. B. de la Barre im DThC III 1, Sp. 175: La pensée de Clément, relativement à la faute originelle, est très obscure. Capitaine, S. 303: „seine Lehrweise ist hier flüchtig“; S. 305: unklar bleibe „das Sündenverhältnis der Nachkommen zum gemeinsamen Stammvater“.

zu sprechen scheinen, so wenn es zum Beispiel in QDS 15, 3, III 169, 23 heißt: *ἐξέκαυσε δὲ τὴν ὕλην τῆς κακίας τὴν ἔμφυτον*, oder wenn in Prot. 111, 2, I 78, 31ff. darauf hingewiesen wird, daß Christus den durch die Sünde gefesselten Menschen hat befreien wollen. Andererseits hat Clemens die Erbsünde unmißverständlich abgelehnt: *λεγέτωσαν ἡμῖν ποῦ ἐπόρνευσεν τὸ γεννηθὲν παιδίον, ἢ πῶς ὑπὸ τὴν τοῦ Ἀδὰμ ὑποπέπτωκεν ἀρὰν τὸ μηδὲν ἐνεργῆσαν*[1]. Wenige Zeilen später heißt es von David: *καὶ εἰ ἐν ἁμαρτίᾳ συνελήφθη, ἀλλ' οὐκ αὐτὸς ἐν ἁμαρτίᾳ*[2]. Irenaeus konnte schreiben: Ut quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam[3]. Für Clemens ist dagegen der Tod lediglich eine Naturnotwendigkeit[4]. Nun hat man gegen die eine Gruppe von Belegstellen eingewandt, daß es sich um gesteigerte Ausdrücke handele, um eine mehr rhetorische Redeweise, während man die andere Gruppe in ihrer Beweiskraft durch den Hinweis zu entkräften suchte, daß diese Ausführungen offensichtlich polemisch gehalten seien.

Alle stimmen aber darin überein, daß ein Zusammenhang zwischen Adams Sünde und der unsrigen nirgends angedeutet sei[5], was doch gerade für eine Erbsündenlehre von wesentlicher Bedeutung gewesen wäre. Lehrreich sind Rüthers sorgsame, aber gewundene Darlegungen, der dieser Frage eine besondere Monographie gewidmet hat. Er kommt zu dem Resultat, daß Clemens eigentlich keine Erbsünde gekannt habe — warum dann aber der irreführende Buchtitel? —, sondern nur ein Erbverderben. Aber auch dieses bleibt eine unsichere Größe. Rüther meint, daß der Hang zur Sünde im Alogon wurzele, das sich in der Geburt vererbe. Aber Strom. VI 135, 1, II 500, 10f. stützt diese Ansicht nicht[6], und auf S. 132 ist Rüther selbst wieder zurück-

---

1 Strom. III 100, 5, II 242, 12ff.

2 Strom. III 100, 7, II 242, 19f.

3 Irenaeus, adv. haer. V 21, 1.

4 Prot. 102, 3, I 73, 29f.: . . . *συμβαίνοντα φυσικῶς*; Strom. VII 61, 5, III 44, 28f.: *ὁ φοβερώτατος θάνατος . . . πάντα εἰδὼς τὰ τοιαῦτα κτίσεως ἀνάγκην εἶναι* — so urteilt der Gnostiker, der vollkommene Christ.

5 So nicht nur Bigg, S. 112f., Patrick, S. 120, sondern auch Capitaine, S. 305f.: „nicht einmal eine Andeutung" und Rüther, Erbsünde S. 132: „ausgesprochen wird diese Solidarität nirgends bei Clemens".

6 Der Abschnitt will die Zehnzahl der Gebote aus der stoischen Anthropologie erklären. Die fünf Sinne, die beiden Hände und Füße ergeben

haltender. Dieses Schwanken und halbe Zurücknehmen bereits aufgestellter Thesen kennzeichnet das Buch überhaupt und ist nur dafür ein Beweis, wie wenig sich wirklich zugunsten der Erbsünde bei Clemens anführen läßt.

Auf ein Doppeltes möchte ich schließlich noch hinweisen. Man lese Strom. VI 96, 1f., II 480, 6ff.! Clemens schildert zunächst Adams Zustand, der ihn zum Erwerb der Tugend befähigte, und schließt daran eine kurze Beschreibung unserer Lage an, die der Adams genau entspricht: *ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σῴζεσθαι.* Diese Parallelisierung wäre bei Annahme der Erbsünde doch schwerlich möglich gewesen. Sodann muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß der Vorwurf des Photius vielleicht zu Recht bestanden hat: *μετεμψυχώσεις καὶ πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδὰμ κόσμους τερατεύεται*[1]. Dann wäre aber, wie bei Origenes, die menschliche Existenz aus dem vorzeitlichen Sündenfalle jedes einzelnen abzuleiten; Adams Sünde hätte keine Bedeutung und Folgen für die Nachkommen haben können. Man sieht aus allem, auf wie unsicherem Gebiete wir uns hier bewegen. So viel wird man gewiß behaupten dürfen, daß Clemens sich den Anschauungen des Origenes nähert und daß beide hinter Irenaeus zurückbleiben. Etwaige Ansätze zu einer Erbsündenlehre spielen bei unserem Autor jedenfalls keine Rolle und bedeuten keine Einschränkung der Willensfreiheit.

Deren Einfluß spüren wir deutlich bei den Versuchen des Clemens, verschiedene Arten der Sünde auseinanderzuhalten und abzustufen. Es handelt sich dabei freilich immer nur um vereinzelte Bemerkungen, die Gelegenheitscharakter tragen und engen Anschluß an philosophische oder philonische Formulierungen verraten. Nichts wird erklärt, nichts systematisch entwickelt, es wird nur bei bestimmten Gelegenheiten (etwa bei Exegesen) erwähnt. Originelle Gedanken darf man nicht erwarten, aber es ist doch nicht ohne Interesse, gewisse Ergänzungen und Umformungen des übernommenen Gutes durch neutestamentliche Einflüsse festzustellen.

---

schon neun Teile. Es müssen aber noch *ψυχή* und *ἡγεμονικόν* untergebracht werden. Clemens entschließt sich dazu, letzteres zu übergehen, und motiviert es durch die Bemerkung: *οὐ κατὰ τὴν τοῦ σπέρματος καταβολὴν γεννώμενον* (Z. 10f.). Vom *ἄλογον* ist hier keine Rede, auch nicht von Erbsünde oder Erbverderben (gegen Rüther, S. 78, 86).

1 Fragment 23, III 202, 12f.

Hervorzuheben ist zunächst der Unterschied von freiwilligen und unfreiwilligen Sünden, wobei Clemens stark von Philo abhängig ist. In der Stufenfolge von Päd. I 4, 3, I 92, 3ff. entwickelt er unter zum Teil wörtlicher Anlehnung an Philo — Stählin druckt den entsprechenden Abschnitt im Apparat ab —, daß der Weise sich um das Meiden der absichtlichen Sünden bemühe, während die weniger Fortgeschrittenen darnach trachten müßten, in möglichst wenige unabsichtliche Sünden zu fallen. Zu beachten wäre hierbei noch, wie die Schwere der Sünden sich dem Schema des Aufstiegs anpaßt. Die Scheidung zwischen beiden Gruppen findet er im NT. wieder, wobei er sich auf I. Joh. 5, 16f. beruft (Strom. II 66, 4f., II 148, 19ff.). Bei deren Charakteristik beobachtet man wieder, wie verschiedene Motive sich miteinander verschlingen. So stammt das *αἰφνίδιον*, das für die unfreiwillige Sünde gilt[1], aus Philo, philonisch ist auch die Annahme, daß jene keine eigentliche Sünde sei und nicht angerechnet werde[2]. Dies steht gut im Einklang mit der Lehre von der Willensfreiheit, wird aber auch aus der Bergpredigt begründet[3].

Bei der Einteilung der Sünden in Wort-, Tat- und Gedankensünden handelt es sich ebenfalls um ein übernommenes Schema, mit dem Clemens vereinzelt wie mit einer selbstverständlichen Größe arbeitet. So findet er in Psalm 1 eine

---

1 Päd. I 5, 2, I 92, 20 — Stählin weist im Apparat auf Philo, agr. 176 hin.

2 Strom. II 64, 3, II 147, 18ff.; 66, 1, II 148, 12f.: *οὐ λογίζονται δὲ ὅσαι μὴ κατὰ προαίρεσιν συνίστανται*. Für Philo cf. etwa ebr. 125, II 194, 20f.: *τὰ γὰρ ἀκούσια ἡμίσεα κακῶν καὶ κουφότερα.*

3 Strom. II 66, 1, II 148, 13 (Mt. 5, 28). In Strom. II 61, 3, II 146, 10 beruft sich Clemens auf das gleiche Schriftwort, um die Abstufung in den Strafen zu begründen. Es gilt der Grundsatz: *τὰ προαιρετικὰ τοίνυν κρίνεται* (61, 2, II 146, 8f.), aber auch der unfreiwillige Sünder wird bestraft: *ἀλλ' οὐ κατ' ἴσον τῷ ἑκουσίως* (61, 1, II 146, 4).

Es handelt sich nur um einige Stellen, in denen Clemens diese Unterschiede bespricht. Zu erwähnen wäre noch eine gelegentliche Bemerkung in QDS 39, 1, III 185, 11f. Die feineren Differenzierungen in Strom. II 64, 3—5, II 147, 18ff. können unberücksichtigt bleiben. Clemens greift hier aristotelische Termini auf und kombiniert sie in gewagter Exegese mit einer Psalmstelle. Die Tendenz des Abschnittes ist klar; er will es den heidnischen Philosophen vor Augen führen, daß die Christen in ihren Schriften eine gut durchgearbeitete Ethik besitzen, die sich mit der Aristotelischen messen kann.

Anspielung auf diese Skala[1], so schildert er die Vollkommenheit des Gnostikers als ein Freisein von diesen drei Sündenarten[2] und deutet in diesem Sinne auch das wahre Fasten[3]. In der Wertung geht Clemens indes eigene Bahnen. Legte Philo allen Nachdruck auf die Tatsünde und entkleidete er den Vorsatz fast des Schuldcharakters[4], so machte unser Autor unter Hinweis auf Mt. 5, 28 darauf aufmerksam, daß bereits böse Gedanken strafbar seien: *εἰς αὐτὴν γὰρ ἀφορᾷ τὴν γνώμην ὁ θεός*[5]. Clemens stimmt mit Origenes überein[6], und es ist nicht ohne Interesse zu beobachten, wie trotz starker Philonischer Einflüsse der christliche Gedanke sich bei beiden siegreich durchsetzt. Daher hält Clemens auch einen Kampf gegen böse Taten für nicht ausreichend, sondern fordert dessen Ausdehnung auf die schlechten Gedanken, weil dies allein dem Evangelium entspreche, während jenes sich in der Linie gesetzlicher Frömmigkeit halte[7].

Versuche, die Sünden zu klassifizieren und auf eine gemeinsame Wurzel zurückzuführen, werden kaum unternommen. Gewiß heißt es beiläufig einmal: *φιλαυτία δὲ πάντων ἁμαρτημάτων αἰτία ἑκάστοις ἑκάστοτε*[8], was jedoch nicht ausschließt, daß Clemens an anderer Stelle schreibt: *φιλαργυρίας τε ὁμοῦ καὶ φιληδονίας, ἐξ ὧν αἱ πᾶσαι ἐκφύονται κακίαι*[9]. Bei letzterer Aussage schwebt ihm gewiß I. Tim. 6, 10 vor, während die erstere vielleicht eine Reminiszenz aus Philo ist, der häufig von *φιλαυτία* und *οἴησις* (cf. Strom. VI 57, 2, II 460, 20) spricht und sie bekämpft als Träger einer falschen Grundeinstellung Gott gegenüber. Aber bei Clemens treten diese Gedanken auffallend in den Hintergrund. Beide zitierten Sätze stehen im Clementinischen Schrifttum vereinzelt da, die dort vorgetragenen Ansichten werden weder entwickelt noch begründet, irgendwelche Folgerungen aus ihnen nicht gezogen. Alle Aussagen machen einen fragmentarischen Eindruck, das Interesse des Clemens ist offensichtlich anderen Fragen zugewandt.

---

1 Strom. II 68, 3, II 149, 17ff.
2 Strom. II 50, 2, II 139, 16ff.; VI 97, 2, II 480, 26f.
3 Strom. VI 102, 3, II 483, 13ff.
4 Philo, mut. 241, III 198, 16ff.; det. 97, I 280, 9ff.; sob. 46, II 224, 15ff.
5 Strom. II 61, 4, II 146, 12.
6 Origenes, Mt. Com. XII 7, X 78, 9ff. Klostermann.
7 Strom. VII 76, 1, III 54, 11ff.
8 Strom. VI 56, 2, II 460, 13f.
9 Strom. VII 75, 3, III 54, 7f.

6. Die Wirkungen der Sünde

Beobachteten wir bisher, wie in der Sündenlehre des Clemens biblisch-religiöse Gedanken mit philosophischen Ausführungen durchsetzt worden sind, ohne freilich die christliche Grundhaltung unseres Autors wesentlich zu beeinträchtigen, so können wir jetzt ähnliches feststellen, wenn es gilt, die Wirkungen der Sünde zu ermitteln. Sie sind streng religiöser Art, denn jede Sünde trennt von Gott. Daher heißt es folgerichtig: *τούτων γὰρ ἀναιρεθέντων αὖθις εἰς σὲ θεὸς εἰσοικισθήσεται*[1]. Die Sünde macht den Menschen vor Gott schuldig und verdient daher die Strafe. Der bestimmteren Fassung dieser Vorstellung hat Clemens viel Mühe gewidmet, an unzähligen Stellen seiner Schriften kommt er hierauf zu sprechen, und es verdient Beachtung, wie er christliche mit philosophischen Gedanken verbindet. Zunächst erklärt er die Notwendigkeit der Strafe aus dem Gottesbild. Gewiß ist Gottes Wesen Güte, aber dies schließt keineswegs die Gerechtigkeit aus. Er straft nicht in leidenschaftlicher Aufwallung des Zornes: *τὴν κόλασιν ὁ θεὸς οὐχ ὑπὸ ὀργῆς ἐπιφέρει, ἀλλὰ τὸ δίκαιον σκοπεῖ, ὡς οὐ συμφέρει παραλειφθῆναι τὸ δίκαιον δι' ἡμᾶς*[2], sein Gericht ist gerecht[3]. Er ist zugleich der gütige Gott, der jedem einzelnen Sünder nachgeht und ihn retten, der alle auf mannigfachen Wegen zum Heile führen will. Er ist der Erzieher des Menschengeschlechts, und die Strafe ist ein wichtiges Glied in diesem großen Plan.

Clemens wird nicht müde, in seinen Werken auf die pädagogische Bedeutung der Strafe hinzuweisen, was bereits früher von uns erwähnt worden ist (cf. S. 84). Dabei entwickelt er gelegentlich eine förmliche Stufenleiter der göttlichen Zurechtweisungen, anhebend beim freundlichen Zuspruch und endend beim Feuer[4]. Alles zielt darauf ab, den Sünder durch Tadel, Strafandrohung, Erwecken von Furcht rechtzeitig zur Buße zu führen, um ihn dadurch vor Schlimmerem zu bewahren: *σωτήριοι καὶ παιδευτικαὶ αἱ κολάσεις τοῦ θεοῦ εἰς ἐπιστροφὴν*

1 QDS 39, 2, III 185, 18f.

2 Päd. I 68, 3, I 130, 12f.

3 Päd. I 5, 3, I 92, 23ff.

4 Päd. I 61, 1, I 126, 6ff.: *ἵν' οὓς ὁ λόγος ὁ πειθήνιος οὐκ ἰᾶται, ἀπειλὴ ἰάσεται, οὓς δὲ ἡ ἀπειλὴ οὐκ ἰᾶται, ἡ ῥάβδος ἰάσεται, οὓς δὲ ἡ ῥάβδος οὐκ ἰᾶται, τὸ πῦρ ἐπινέμεται.*

ἄγουσαι[1]. Dieses Erziehungswerk wird sogar noch im Jenseits fortgesetzt[2]. So stark war der Eindruck dieser Ausführungen, daß zahlreiche Forscher meinten, Clemens kopiere hier nur Plato und schreibe der Strafe allein einen pädagogischen Wert zu. So urteilt etwa Hort: Clement's view is mainly based on Plato[3].

Aber ich frage mich doch, ob diese Anschauung, wenn sie so einseitig vorgetragen wird, richtig ist. Gewiß lesen sich manche Abschnitte, wie Strom. IV 153, 6—154, 1, II 316, 19ff., als hätte man Platos Gorgias vor sich, aber man übersehe doch nicht, daß der Gerichtsgedanke mit seinem unerbittlichen Ernst hinter allem steht. Unermüdlich weist Clemens darauf hin, daß die Strafen, die aus pädagogischen Gründen verhängt werden, den Sünder vor schlimmeren bewahren sollen: *τὰς πρὸ τῆς κρίσεως*

---

1 Strom. VI 46, 3, II 455, 4f. Für die Rolle, die die Furcht als pädagogisches Motiv spielt, cf. etwa Päd. I 58, 3, I 124, 24ff.: *φόβῳ τῆς ἀπειλῆς τοῦ μὴ τὰ ὅμοια παθεῖν ἀποσχώμεθα τῶν ἴσων πλημμελημάτων*. Die Strafe dient dazu, Schlimmeres abzuwenden: Päd. I 82, 2, I 138, 8ff.; Strom. VII 102, 3, III 72, 13f.; ihre Aufgabe ist es, den Sünder zu bessern: Strom. VI 99, 2, II 481, 23: *ἡ κόλασις τῷ μὲν κολαζομένῳ διορθώσεως αἰτία*, sie hat also eine pädagogische Bedeutung: Strom. IV 154, 2, II 316, 27f.: *ὁ δὲ κολαστικός, ὃν καὶ παιδευτικὸν εἰρήκαμεν*; Strom. VII 16, 4, III 12, 13f.; 56, 3, III 41, 17ff.; 102, 4, III 72, 16f. Immer gilt das *κολάζει μέντοι πρὸς τὸ χρήσιμον* (102, 5, III 72, 21).

2 Cf. etwa die Ausführungen über Christi Hadesfahrt, Strom. VI 44, 1ff., II 453, 16ff.

3 Hort, S. XXXIX; Tollinton II, S. 251: as Platonic rather than Scriptural; Anrich, S. 99ff. Courdaveaux und de Faye haben Ähnliches behauptet. — Clemens geht sogar so weit, daß er sich auch die Martyrien auf diese Art erklärt. Im Kampf gegen Basilides führt er aus, daß Gott sie nicht bewirkt, sondern nur nicht verhindert habe. Er sucht sie sich vom Paideusis-Gedanken aus zu deuten: Sie seien erfolgt „*διὰ τὰς οἰκείας ἑκάστου ἁμαρτίας*" und daher ein Beweis für die *παιδευτικὴ τέχνη* Gottes. Ja, selbst Christi Passion kann in diese Rubrik eingereiht werden, insofern der Herr sie *διὰ . . . τὸν ἁγιασμὸν ἡμῶν* erduldet hat. Der ganze Abschnitt ist aufschlußreich ob der Verschlingung verschiedenartigster Gedankenreihen. Den Ausgangspunkt bildet das Problem der göttlichen Vorsehung, das angesichts der Martyrien besonders dringend ist; es kombiniert sich mit der Güte Gottes, die nichts Böses wirkt, und der Erziehungskunst Gottes, die alle feindlichen Anschläge zum Guten wendet. Das Martyrium erscheint somit als heilsame Sündenstrafe, und von hier aus bahnt sich Clemens endlich einen Weg zum Verständnis von Christi Kreuzestod und stellvertretendem Leiden. Den Zusammenhang dieser Betrachtungsweise mit dem Gottesgedanken macht diese Stelle besonders klar (Strom. IV 86, 3—87, 2, II 286, 10ff.). Aber man übersehe nicht, daß alle Aussagen polemisch orientiert sind!

πατρῴας νουθεσίας ὑπομένοντες (Strom. VII 102, 3, III 72, 13f.). Wer sich nicht erziehen läßt, verfällt dem Gericht. Drohend steigt es oft aus den Worten des Clemens empor, wenn er von der Wurfschaufel des Herrn spricht, welche die Spreu vom Weizen sondert, vom Feuer, von der Verwerfung[1]. Mag er Gottes Güte noch so stark betonen, zum Gericht steht sie für ihn jedenfalls in keinem inneren Widerspruch: *οὗ δὲ ἄρρητος ἡ φιλανθρωπία, τούτου ἀχώρητος ἡ μισοπονηρία. τρέφει δὲ ὁ μὲν θυμὸς τὴν κόλασιν ἐπὶ ἁμαρτίᾳ*[2]. Hieß es oben, daß Gott sich beim Verhängen von Sündenstrafen nicht vom Zorn leiten ließe, so wird jetzt ausdrücklich betont, daß er das Böse hasse, daß sein Zorn den unverbesserlichen Sünder strafe. Beide Stellen widersprechen sich nicht, denn oben sollte gezeigt werden, daß Gott sich nicht von übereilten menschlichen Gefühlen leiten lasse, sondern daß die Gerechtigkeit sein Tun bestimme, hier dagegen liegt der Akzent auf Gottes Heiligkeit, die zur Sünde in unversöhnlichem Gegensatz steht, es ist der heilige Zorn, der jeder Sünde gilt. Dies ist die umfassendere Anschauung; die rein pädagogische Wertung der Strafe, die mit philosophischen Gedanken arbeitet, wird zwar stark betont, aber sie hat aufs Ganze gesehen doch nur eine vorübergehende Bedeutung. Der urchristliche Gerichtsgedanke bricht bei Clemens immer wieder durch, und wie er in Spannung steht zur platonischen Deutung der Strafe, so ringen auch im Gottesbild selbst Güte und Gerechtigkeit miteinander. Man fühlt sich an Philo erinnert, wo das gleiche Schwanken zu beobachten ist und wo Philo den Ton auf das Erbarmen legt, das älter als das Gericht sei, auf die Deutung der Strafe als eines erzieherischen Mittels[3], wo aber schließlich das Gericht in seiner Schwere doch eintritt, wenn alle Versuche zur Güte gescheitert sind[4]. Clemens unterscheidet sich nur darin von seinem Vorgänger, daß er stark im Banne christlicher Einflüsse steht. Ist doch der Gedanke an Christus den Weltenrichter damals so verbreitet gewesen, daß Celsus ihn als wesentliches Charakteristikum der neuen Religion sofort angeführt hat. Ein Blick in die Schrif-

---

1 Päd. I 83, 3, I 139, 7ff.

2 Prot. 104, 3, I 75, 5f.

3 immut. 74, II 73, 5ff.; 76, II 73, 12ff.; die pädagogische Bedeutung der Strafe ist besonders klar ausgesprochen in det. 146, I 291, 16ff.

4 Philo verdeutlicht dies an den Schicksalen des in Ungnade gefallenen Statthalters Flaccus.

ten der apostolischen Väter oder in die Justins kann uns in dieser Annahme nur bestärken[1]. Diese Einstellung wirkt bei Clemens nach und verbindet sich mit der platonisierenden Anschauung von der Strafe als einem Erziehungsmittel. Ich glaube daher, daß man immer beides im Auge behalten muß, wobei ich gern zugebe, daß die philosophische Betrachtungsweise infolge bestimmter Tendenzen häufiger erwähnt wird, um so eher, da sie mit der Güte als Gottes Haupteigenschaft so gut im Einklang steht. Möhler wird recht gesehen haben, wenn er darauf hinweist, daß man die Sündenstrafen nicht allein als Poenae medicinales aufzufassen habe, sondern auch als Poenae vindicativae[2]. Gerade diese Doppelheit entspricht der geistigen Haltung unseres Autors.

7. Die Taufe als Grundlage für den Kampf gegen die Sünde

Die Sünde macht den Menschen schuldig, sie trennt ihn von Gott und liefert ihn der Strafe, schließlich dem Gerichte aus. Die erste Aufgabe des nach Vollkommenheit Strebenden muß folgerichtig in der Bekämpfung der Sünde liegen: *ἀπέχεσθαι δὲ ἀδικίας σωτηρίας ἀρχή*[3]. Clemens wird nicht müde, dieses wichtige Thema von immer neuen Seiten aus zu beleuchten. Mag er sich auch hierbei oft mit Philo berühren, so unterscheidet er sich doch von ihm bereits im Ausgangspunkt: Die Grundlage für alles ethische Streben bildet die Taufgnade, der Aufstieg zur Vollkommenheit ruht auf diesem Fundamente.

Die Forschung hat zu dieser Frage eine verschiedene Stellung eingenommen. Seesemann, bei dem das Sakramentale überhaupt stark zurücktritt, sieht in der Verbindung von Sündlosigkeit und Taufe nur ein „traditionelles Lehrstück", das Clemens lediglich „mit sich führt"[4]. Demgegenüber betont Hoh, wie wichtig

---

1 Beachte den Anfang des II. Clemens-Briefes: *ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν* (1, 1); Barnabas-Brief 4, 12; 7, 2; 21, 3; Hermas, Sim. IX 6; 7, 1; Justin, dial. 39, 45f., 49, 58, 118 usw.

2 Möhler, S. 473.

3 Strom. IV 8, 5, II 251, 17.

4 Seesemann, S. 324; er kommt zu diesen Ergebnissen auf Grund abwegiger Exegesen. So setzt er die Taufe dem Gott-Erkennen gleich. Päd. I 26, 3, I 105, 27f. führt er hierfür ins Feld: *τί γὰρ ἔτι λείπεται τῷ*

die Taufe für jenen gewesen sei: „Klemens kann sich nicht genug tun, die Bedeutung der Taufe zu schildern“[1], und A. Koch ergänzt diese Beobachtung, indem er schreibt: „Das Sakramentale als Quellgebiet geistlichen Lebens“ und fortfährt: „Es gibt wenige Gestalten im Frühchristentum ...., denen das Taufwunder der ‚Erleuchtung‘ ... so sehr innerstes Erleben wurde wie Clemens“[2].

Angesichts der Wichtigkeit dieser Frage ist es daher angebracht, den Tatbestand genau aus den Quellen zu erheben. Dabei fällt uns zunächst auf, daß Clemens auf die Taufe die Terminologie heidnischer Mysterien überträgt[3], ohne daß uns dies freilich zu dem voreiligen Schluß verleiten darf, als sei hier eine bewußte Übernahme antiker Vorstellungen erfolgt[4]. Clemens hat sich nur gleich Philo der damals beliebten Sprache bedient, die jeder verstand, und die alles in ein geheimnisvolles Dunkel hüllte, an dem die Zeitmode ihr Gefallen hatte. Wie christlich im Grunde seine Einstellung war, sieht man mit voller Deutlichkeit aus seinen vielfältigen Beschreibungen der Wirkungen, welche die Taufe ausübt. Altchristliche Anschauungen werden reproduziert, wenn es heißt, daß jene die große Sündenvergebung

---

θεὸν ἐγνωκότι und bemerkt, daß es eigentlich nach I 26, 1 heißen müßte: Für den, der getauft ist. Damit ist freilich der Gedankengang dieses Abschnittes verkannt. Clemens beleuchtet die Taufe gerade von verschiedenen Seiten aus und zeigt, wie der ganze Stufengang des geistlichen Lebens auf ihr basiert und wie sie bis zu den Höhen der Gottesschau führt. Hieran schließt sich die Frage an: *τί γὰρ ἔτι λείπεται τῷ θεὸν ἐγνωκότι* (I 26, 3), die aus dem Zusammenhang heraus gut verständlich ist. Damit wird nicht die Gleichung aufgestellt: Taufe = „Gott erkennen“! Ähnlich wie Seesemann urteilt auch M. Pohlenz, S. 174, „daß Taufe wie Herrenmahl für Klemens' Glauben keine entscheidende Bedeutung gewinnen“.

1 Hoh, S. 176.

2 A. Koch, ZAM, 1932, S. 363.

3 cf. Prot. 120, 1, I 84, 25f.: *τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν* . . .

4 Bratke hat in seinem bekannten Aufsatz die These vertreten, daß Clemens alles „in bewußter Weise“ nach dem Vorbilde der Mysterien geformt habe (S. 694) und daß er daher für die Umbildung der Kirche in eine Mysterienkirche verantwortlich sei. Durch bloßes Zusammenstellen von Anklängen kann man aber so weitreichende Behauptungen nicht beweisen. Gleichwohl hat Bratke bis in die neueste Zeit Anhänger gefunden. So spricht Buri, S. 82, von der Taufe als dem „Mysterium der Wiedergeburt“, das nach Analogie der heidnischen Mysterien gestaltet sei.

und den Erlaß der Sündenstrafe schenke[1], daß sie uns von der Macht der Dämonen befreie[2]. Sie übergibt uns dem Vater und macht uns zu Bürgern seines Reiches[3], sie schenkt uns Leben und Unsterblichkeit[4] und vermittelt uns die Schau Gottes[5] — kurz, ihre Gaben sind vollkommen, nichts mangelt ihnen. Man sieht deutlich, wie sich mit dem Traditionsgut Gedanken verbinden, die Clemens wert und teuer sind: Die Taufe als *φώτισμα*, als Grundlage für die Gnosis.

Entfalten wir diese mehr summarischen Angaben jetzt im einzelnen, so wird uns die große Bedeutung der Taufgnade noch deutlicher werden. Clemens liebt es, auf die verwandelnde Wirkung der Taufe hinzuweisen: *πάντα μὲν οὖν ἀπολουόμεθα τὰ ἁμαρτήματα*; das ist ihr besonderes Gnadengeschenk: *τὸ μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πρὶν ἢ λούσασθαι τὸν τρόπον*[6]. Sie ist daher die Wiedergeburt[7], und indem sie die Sünden beseitigt, die sich wie

---

1 Von besonderem Interesse ist Päd. I 26, 2, I 105, 22ff., wo Clemens die verschiedenen Bezeichnungen für die Taufe bespricht. Sie ist u. a. *λουτρὸν μὲν δι' οὗ τὰς ἁμαρτίας ἀπορρυπτόμεθα, χάρισμα δὲ ᾧ τὰ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν ἐπιτίμια ἀνεῖται* (Z. 24f.).

2 Exc. 77, 3, III 131, 12f.: *αὐτίκα δοῦλος θεοῦ ἅμα τῷ ἀνελθεῖν τοῦ βαπτίσματος καὶ κύριος τῶν ἀκαθάρτων λέγεται πνευμάτων*. Die Stelle ist Clemens freilich nicht sicher zuzuschreiben, eine zweite, die diesen Gedanken ebenso deutlich ausspräche, habe ich nicht gefunden. Es handelt sich aber um eine allgemein christliche Vorstellung, die auch Clemens geteilt hat, was man indirekt erschließen kann. Man lese Exc. 76, 2, III 131, 2ff. und vergleiche es mit Strom. IV 26, 5, II 260, 3ff.! Beide Male wird Lc. 10, 19 zitiert und auf den bezogen, der zu Gott in ein enges Verhältnis gerückt ist (Exc.: *εἰς θεὸν ἐχώρησεν*; Strom.: *τοὺς ... εἰς υἱοθεσίαν ἐληλακότας*). Die Taufe wird in diesem Zusammenhang freilich nur in Exc. erwähnt, aber sie steht in der Strom.-Stelle deutlich im Hintergrunde, denn nach Prot. 120, 1, I 84, 26 erfolgt die Übergabe an den Vater (bzw. an den Sohn) gerade in der Taufe. Dann wird man das Wandeln auf Schlangen und Skorpionen, d. h. das Beherrschen der Dämonen, auch im Sinne des Clemens als eine Wirkung der Taufe betrachten dürfen.

3 Prot. 120, 1, I 84, 26.

4 Prot. 117, 4, I 82, 32ff.: *ζωήν σοι χαρίζεται ... λόγος ἀφθαρσίας, ὁ ἀναγεννῶν τὸν ἄνθρωπον*.

5 Päd. I 26, 2, I 105, 25ff.: *φώτισμα δὲ δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται, τουτέστιν δι' οὗ τὸ θεῖον ὀξυωποῦμεν*. Für die Taufe gilt das *τέλειον*.

6 Päd. I 30, 1, I 108, 3ff.

7 Päd. II 118, 5, I 228, 7f.: *δι' ὃν* (scil. Logos) *ἡ σὰρξ τιμία ὕδατι ἀναγεννωμένη*.

ein Nebel vor das geistige Auge legen, öffnet sie zugleich auch den Blick für alle wahre Gotteserkenntnis[1]. Bedeutsam sind dabei die sich unmittelbar anschließenden Worte: *ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Sie vermittelt den Geistbesitz und schenkt uns damit den Keim des neuen Lebens[2].

Ein Werk dieses heiligen Geistes, der uns bei der Taufe zuteil wird, ist der Glaube: *πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἁγίῳ παιδεύεται πνεύματι*[3], und zugleich auch die Gnosis. Eine prinzipielle Überbietung dieser Erkenntnis Gottes ist, wie Clemens im Kampf gegen die Häresie ausführt, nicht möglich[4]. Es gibt keine Geist-

---

1 Päd. I 28, 1, I 106, 18ff., bes. 22ff.

2 Die Forschung hat dies bereits seit langem klar erkannt, cf. Patrick, S. 126: regarded it as the implanting of the germ of a new life; Rüther, Erbsünde, S. 105, A. 2; S. 106f.; Tollinton II, S. 143, meint zu Unrecht, daß die Sündenvergebung als Taufwirkung bei Clemens nicht sonderlich betont sei. Die in der vorigen Anmerkung zitierte Stelle zeigt uns aber, daß sie als Grundlegung alles Fortschrittes von ausschlaggebender Bedeutung ist (cf. auch O. Faller, Gregorianum VI, 1925, S. 428—430).

Eigenartig und abwegig sind die Ausführungen von Windisch, S. 438 bis 448; er spricht von der „altchristlich-mysteriösen Idee der Neugeburt" und nennt sie eine „merkwürdige Grundthese altchristlicher Theologie" (S. 448). Durch ein „mysteriöses Bad" (S. 439) sind wir von Sünden rein gewaschen, ja völlig am Ziele angelangt und bereits im vollen Besitze der Gnosis (S. 445ff.). Damit scheint ihm jedoch die Tatsache in Widerspruch zu stehen, daß der Logos die Leidenschaften durch Erziehung, aber nicht durch den Taufakt heilt (S. 439). Windisch glaubt, daß der Pädagoge die Entsündigung im Katechumenenunterricht durchführt und seine Hörer „zu sündlosen Weisen" erzieht (S. 440f.). Dies Ziel muß freilich erreicht werden, weil „ihre Vollendung Bedingung für die Taufe ist" (!, S. 441). Bald ist die Sündlosigkeit also Voraussetzung für die Taufe, bald deren Wirkung! Durch nichts hat Clemens aber angedeutet, daß sich das Erziehungswerk des Logos allein auf die Zeit vor der Taufe erstrecke, und wenn er gelegentlich den Täufling einen *τέλειος* nennt, so meint er dies nur in dem Sinne, daß dieser durch die Taufgnade den Geist besitze und daß das neue Leben keimhaft in ihm enthalten sei. Es bedarf immer der eigenen Mitarbeit, des ständigen Kampfes gegen die Sünde, des allmählichen Reifens und Wachsens, um dieses Geschenk nicht wieder zu verlieren.

3 Päd. I 30, 2, I 108, 9f.; Strom. V 73, 2, II 375, 16f. erklärt die 3 Tage (Gen. 22, 3f.) zunächst im Sinne Philos, sieht dann in ihnen einen Hinweis auf die Auferstehung und schließt daran eine neue Deutung an: *εἶεν δ' ἂν καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι τῆς σφραγῖδος μυστήριον, δι' ἧς ὁ τῷ ὄντι πιστεύεται θεός*. Clemens spielt hier wohl auf das dreimalige Untertauchen an als Hinweis auf den Glauben an den dreieinigen Gott.

4 Besonders eindringlich ausgeführt in Päd. I 25, 1, I 104, 28ff.: *ἀναγεννηθέντες γοῦν εὐθέως τὸ τέλειον ἀπειλήφαμεν . . . ἐφωτίσθημεν γάρ. τὸ δὲ ἔστιν ἐπιγνῶναι τὸν θεόν. οὔκουν ἀτελὴς ὁ ἐγνωκὼς τὸ τέλειον.*

taufe, die dem Pneumatiker einen Sonderbesitz verschaffen könnte[1]. Gewiß ist eine Entwicklung beim Täufling nicht ausgeschlossen, er kann seine Gnosis erweitern, in größere Geheimnisse vordringen, nur nichts prinzipiell Neues erfassen[2].

Die Taufe ist als Wiedergeburt auch die Grundlage aller sittlichen Vollkommenheit, das ethische Leben entfaltet sich auf dem Boden der Taufgnade; *γένεσις γὰρ γένεσιν διαδεχομένη κατὰ προκοπὴν ἀπαθανατίζειν βούλεται*[3]. Eine besonders

---

1 Windisch, S. 457, glaubt dies doch behaupten zu dürfen, indem er sich dabei auf Strom. VII 86, 5, III 61, 31f. stützt: *ἀλλὰ ἀπελούσασθε, οὐχ ἁπλῶς ὡς οἱ λοιποί, ἀλλὰ μετὰ γνώσεως τὰ πάθη τὰ ψυχικὰ ἀπερρύψασθε*. Er sieht in diesen Worten „die einfache, unwirksame Wassertaufe" bezeugt und findet zugleich in ihnen einen Hinweis auf die wirksame „Erkenntnistaufe", die allein entsündigt. Dies ist jedoch ganz unglaubwürdig. Zunächst spricht Clemens nirgends von einer „Erkenntnistaufe", sondern von Vollkommenen, die ihrer Leidenschaften bereits so weit Herr geworden sind, daß sie Böses ertragen können und damit Gottes Güte nachahmen. Unter *γνῶσις* hat man hier allein die Einsicht zu verstehen, daß wir in jedem Menschen das Ebenbild Gottes erblicken (cf. VII 86, 2). Daß die Wassertaufe „unwirksam" sein solle, widerspricht den Clementinischen Anschauungen gründlich. Redet Clemens aber überhaupt von ihr? Der Sinn unseres Abschnittes ist doch nicht die Konfrontierung von Pistikern und Gnostikern, sondern von Heiden, die den Christen feindlich gesinnt sind, und wahren Christen, die Böses nicht mit Bösem vergelten. Daher liegt es auch viel näher, die Worte *ἀπελούσασθε, οὐχ ἁπλῶς ὡς οἱ λοιποί* nicht auf die Taufe, sondern auf heidnische Waschungen zu beziehen, zu denen dann die christliche Haltung in wirksamen Kontrast gesetzt würde.

2 Es fehlt nicht an Stellen, die scheinbar eine Kluft zwischen dem Gemeindechristen und dem Gnostiker aufreißen. So unterscheidet Strom. V 39, 4, II 353, 12ff. die Leviten (*ὕδατι ἀπολελουμένων ἐκείνων*) und den Hohenpriester = Gnostiker (*ἀπολουόμενον . . . τῷ γνωστικῷ λόγῳ*). Die Trennung ist durch diese Gegenüberstellung gegeben und wird zum Teil im engen Anschluß an Philo durchgeführt. Um solche Abschnitte aber nicht zu überschätzen, cf. Strom. VII 14, 1, III 10, 30f.: *ἐκφωτιζομένου εἰς ἕνωσιν ἀδιάκριτον παντὸς τοῦ ἀναληφθέντος εἰς ἁγιωσύνην ἀνθρώπου*. Hort, S. 220, deutet diese Worte richtig: made a member of Christ, dies gelte für jeden Getauften.

Daß ein Wachstum in der Gnosis möglich ist, glaube ich aus Päd. I 26, 3, I 105, 32f.: *τὸ γὰρ μέλλον τοῦ χρόνου τῇ δυνάμει τοῦ θελήματος προλαμβάνεται* herauslesen zu dürfen. Dies soll wohl heißen, daß Gott nur vollkommene Gaben schenkt, aber nicht in dem Sinne, als sei keine Steigerung mehr möglich, sondern indem er das, was erst im Laufe der Zeit hinzukommen sollte, bereits als vorhanden ansieht.

3 Strom. IV 160, 3, II 319, 12f.; das Taufwasser ist gleichsam der Mutterschoß für die Wiedergeburt (Strom. IV 160, 2, II 319, 11f.). Den

deutliche Sprache redet hier eine gelegentliche Bemerkung im Prot. Im Anschluß an Ephes. 6 spricht Clemens von der christlichen Waffenrüstung, die wir anlegen müssen, um die dämonischen Mächte zu überwinden. Die feurigen Pfeile löschen wir dann aus *ταῖς ὑδατίναις ἀκμαῖς ταῖς ὑπὸ τοῦ λόγου βεβαμμέναις*[1]. Wie das Eisen seine Aufgabe durch Berührung mit dem Wasser erfüllen kann, so ist die Taufgnade entscheidend für unseren Abwehrkampf gegen den Teufel. Sie gibt unserem ethischen Tun und Streben erst die nötige Festigkeit und verbürgt damit auch den Erfolg.

Um Clemens recht zu verstehen, ist abschließend noch auf ein Doppeltes hinzuweisen. Die Taufe ist natürlich göttliches Geschenk und ein Zeichen seiner Güte, als Wiedergeburt allem menschlichen Tun ebenso entrückt wie die physische Geburt[2]. Sie wird ferner nie isoliert betrachtet, sondern in enge Verbindung mit Christi Taufe gerückt. Was dem Herrn widerfahren ist, wiederholt sich im Leben des Gläubigen, die Taufe ist also Imitatio Christi: *τὸ δὲ αὐτὸ συμβαίνει τοῦτο καὶ περὶ ἡμᾶς, ὧν γέγονεν ὑπογραφὴ ὁ κύριος*[3]. Wie Christus durch das Wasser und den Geist vollendet wurde, so auch wir, wenn wir getauft werden und das Pneuma erhalten. Es handelt sich aber nicht allein um eine mehr äußerliche Wiederholung, sondern die Taufe bedeutet eine Einleibung in Christus, wirkliches Gliedwerden am Corpus Christi mysticum. Dies sprechen die oben zitierten Worte mit voller Deutlichkeit aus: *εἰς ἕνωσιν ἀδιάκριτον* (Strom. VII 14, 1). Damit erledigen sich die Vorwürfe, die Buri gegen Clemens erhoben hat[4].

---

kontinuierlichen Stufengang von der Taufe bis zur Unsterblichkeit hat Päd. I 26, 1, I 105, 20ff. noch breiter ausgeführt. Richtig Patrick, S. 126: a spiritual force as an essential stage in the progress towards salvation; Rüther, Erbsünde, S. 111; Winter, S. 169, tadelt Clemens, weil es nicht deutlich werde, „in welcher Weise sich diese Gnadenwirkung im christlichen Leben geltend macht". Man darf aber nicht übersehen, daß Clemens keinen zusammenhängenden Moraltraktat schreiben will.

1 Prot. 116, 4, I 82, 15f.

2 Strom. IV 149, 5, II 314, 16f.

3 Päd. I 25, 3, I 105, 16ff.; 26, 1, I 105, 19f.

4 Buri tadelt Clemens, weil dieser keine sakramentale Eingliederung in den Christusleib kenne, sondern nur ethische Forderungen, nur einen sittlichen Entwicklungsprozeß (S. 84). Taufe sei nach Clemens nur „Läuterung einer schöpfungsmäßig angelegten, sittlichen Persönlichkeit"

Aus allem erhellt die große Bedeutung, welche die Tauflehre für Clemens besessen hat; sie umspannt wirklich ein Ganzes, alles Streben nach sittlicher Reinheit und gnostischem Erkennen findet hier seine letzte Verankerung. Mit dieser Auffassung hat er stark in die Zukunft gewirkt. Origenes hat jene tiefsinnig weiter ausgebaut[1], und in der ganzen östlichen Frömmigkeit hat man sie nicht wieder preisgegeben. Wie häufig stellt Athanasius Taufe und Vollendung zusammen, so wenn er ausführt: *τὴν ἡμῶν τελείωσιν, ἐν ᾗ συνῆπτεν ἡμᾶς ἑαυτῷ* — sie liege in der Taufe[2], wie energisch weist er darauf hin, daß die Taufe das ganze Heil bringe, weil der dreieinige Gott im Herzen des Täuflings Wohnung nehme[3]!

8. Die Kirche

Bedeutet die Taufe Gliedwerden am Leibe Christi, so ergibt sich von selbst, daß sie mit der Kirche in engen Zusammen-

---

(S. 84, cf. S. 85). Gleich falsch ist die Behandlung der Reue. Sie soll der „vernünftige Grund" der Taufe sein (S. 83). Während bei Paulus alles ethische Tun erst aus der Taufe stamme, sei es bei Clemens bereits vor der Taufe da. Es entspringe dem sittlichen Vermögen, das die Taufe nur umgestalte (S. 83). Man muß urteilen, daß Buri das Wesentliche vom Clementinischen Sakramentsbegriff nicht erfaßt hat. Daß die Taufe eine völlige Neuschöpfung ist, eine wirkliche Wiedergeburt, ist von uns eingehend dargelegt worden. Schon das Bild vom Wasser als einem Mutterschoß weist darauf hin. Der Versuch, alles durch rein ethische Kategorien bestimmt sein zu lassen, muß schon deswegen scheitern, weil Clemens die sakramentale Eingliederung in Christi Leib kennt, wie wir oben gezeigt haben. Auf den Vergleich des Clemens mit Paulus wollen wir nicht weiter eingehen. Da Buri die eschatologische Paulus-Deutung Schweitzers übernimmt (Ausdrücke wie „eschatologisches Weltendrama", „eschatologische Realistik" häufen sich), so rückt damit von selbst alles in ein bestimmtes Licht.

Einer Berichtigung bedarf noch Inges Urteil: Baptism is decidedly more prominent than redemption by the blood of Christ (EncRelEth I, S. 314). Wie eng für Clemens beides zusammengehört, zeigt Prot. 116, 2—4, I 82, 6ff. Christus hat sein Heer versammelt *αἵματι καὶ λόγῳ*, und dieses wehrt alle feindlichen Angriffe ab, indem es die Schwertschneiden in Wasser taucht. Der Kreuzestod erscheint deutlich als die Grundlage für die Taufe.

1 Dies hat H. Rahner in seinem lehrreichen Aufsatz gezeigt: „Taufe und geistliches Leben bei Origenes" (ZAM 1932, S. 205ff.).

2 Athanasius, ad Serap. I 6, MSG 26, 544 A.

3 Einen guten Überblick bietet K. Bornhäuser: Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus (= Beiträge zur Förderung christl. Theol. VII 2, Gütersloh 1903), S. 22—25.

hang zu bringen ist. Clemens hat es nicht versäumt, ihn immer wieder hervorzuheben. Nachdem er z. B. in Päd. I 25ff., I 104, 25ff. in großen Zügen seine Tauflehre entwickelt hat, stoßen wir in Päd. I 27, 2, I 106, 10f. auf den bezeichnenden Satz: *τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται.* Gottes Wille hat sie ebenso ins Dasein gerufen, wie er die ganze Welt geschaffen hat. In diese großen, wahrhaft kosmischen Zusammenhänge ordnet Clemens alles Einzelne des göttlichen Tuns ein, er schaut nichts isoliert, die Rettung und das Heil des Gläubigen erfolgt in der Kirche. Hat doch der „Pädagoge" keine andere Aufgabe, als uns zur Kirche zu führen: *εἰς τὴν ἐκκλησίαν καταστήσας ὁ παιδαγωγός.* In diese Worte faßt Clemens den Ertrag der gleichnamigen Schrift zusammen[1]. Dies entspricht auch genau dem Wunsche der Christen selbst. In einem schwungvollen Gebet wenden sie sich an den Pädagogen und bitten ihn mit fast beschwörender Innigkeit, sie auf die gute Weide zu führen, auf den heiligen Berg: *πρὸς τὴν ἐκκλησίαν, τὴν ὑψωμένην, τὴν ὑπερνεφῆ, τὴν ἁπτομένην οὐρανῶν*[2].

Wie das Taufwasser mit dem Mutterschoß verglichen wurde, so erscheint auch die Kirche folgerichtig als die Mutter ihrer Glieder. Unablässig kommt Clemens hierauf zu sprechen, und besonders im Päd. wandelt er dies Thema mit Wärme und Innigkeit ab[3]. Wie schwungvoll feiert er die Kirche als *μήτηρ παρθένος — παρθένος δὲ ἅμα καὶ μήτηρ ἐστίν* —, die voll Liebe ihre Kinder zu sich ruft und sie mit der heiligen Milch nährt[4]! In diesen wichtigen Abschnitten sind wie in einem Brennspiegel alle verschiedenen Strahlen aufgefangen; hier wird auf die engen Beziehungen zwischen Kirche und Christus hingewiesen, das sakramentale Gnadenleben wird angedeutet und die Kirche als die geistige Mutter all ihrer Gläubigen gefeiert, als die unentbehrliche Mithelferin bei deren schließlicher Errettung[5]. In der

---

1 Päd. III 101, 3, I 291, 13.

2 Päd. I 84, 3, I 139, 20ff.

3 Päd. I 21, 1, I 102, 13: *ζητοῦμεν τὴν μητέρα, τὴν ἐκκλησίαν*; Päd. III 99, 1, I 290, 4f.: *πρὸς τὴν ἀγαθὴν προσδράμωμεν οἱ νήπιοι μητέρα.* Lebreton, RSR 1928, S. 470, urteilt daher mit Recht: Clément professe pour elle un amour vraiment filial (cf. Lebreton, Histoire de l'Église II, S. 244: Clément aime l'Église comme une mère).

4 Päd. I 42, 1, I 115, 12ff.

5 Päd. I 22, 2, I 103, 12f.

allegorischen Auslegung des Spieles zwischen Isaak und Rebekka, dem Abimelech zuschaut, wird das Thema erneut variiert. Zunächst ist die Beobachtung nicht ohne Interesse, daß Clemens zwei Erklärungen nebeneinanderstellt, eine individualistische, die aber sofort von einer breit ausgeführten ekklesiologischen abgelöst wird. Nach ihr ist Isaak ein Hinweis auf die Geretteten, Rebekka auf die Kirche, während Abimelech auf Christus gedeutet wird. Man lernt aus dieser Exegese zunächst das eine, wie eng Clemens das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche auffassen mußte, wenn er diese Geschichte so interpretierte. So leitet die Kirche die ganze Entwicklung ihrer Kinder und führt diese schließlich zum Heil. Auch die Einführung in die Geheimnisse christlicher Erkenntnis, die in der Taufe ihre Grundlegung erfahren hat, erfolgt nur in der Kirche. Sie ist das große *διδασκαλεῖον*, in dem der Logos als der Didaskalos unterrichtet[1].

Die Auslegung der Isaak-Rebekka-Abimelech-Geschichte lehrt uns noch etwas anderes, nicht minder Wichtiges: Die enge Zusammengehörigkeit von Gläubigen, Kirche und Christus. Von ihr spricht Clemens natürlich auch sonst, nirgends aber vielleicht so präzis und eindrucksvoll wie bei der Deutung der Dornenkrone: *ὁ μὲν γὰρ τοῦ κυρίου στέφανος ἡμᾶς ᾐνίττετο προφητικῶς τούς ποτε ἀκάρπους, τοὺς περικειμένους αὐτῷ διὰ τῆς ἐκκλησίας*[2]. Die Kirche zeigt sich als die große Mittlerin zwischen uns und dem Herrn. Sie hat daher zu uns ebenso enge Beziehungen[3] wie zu Christus selbst. Clemens wird nicht müde, diese nach verschiedenen Seiten hin zu entfalten. Dabei bedient er sich der ihm überkommenen Wendungen und Bilder. So erscheint Christus als das Haupt der Kirche[4], als ihr Bräutigam[5], während diese bald als Leib Christi[6], bald als Braut Christi[7] bezeichnet wird.

---

1 Päd. III 98, 1, I 289, 27ff.

2 Päd. II 73, 3, I 202, 11ff.

3 Strom. VII 82, 4, III 58, 30f.: Sie ist der große Tempel, während der Mensch der kleine ist. Man denkt unwillkürlich an den Makro-Mikrokosmos-Gedanken der Stoa, der uns hier in abgewandelter Form, auf die Kirche bezogen, begegnet.

4 Päd. II 73, 3, I 202, 13.

5 Päd. III 98, 1, I 289, 27f.

6 Strom. VII 87, 3, III 62, 19f.: *σῶμα δὲ ἀλληγορεῖται ἡ ἐκκλησία κυρίου, ὁ πνευματικὸς καὶ ἅγιος χορός*. Päd. I 22, 2, I 103, 15: *οἵ ἐσμεν μέλη Χριστοῦ* — dann ist natürlich die Kirche Christi Leib. Päd. I 42, 2, I 115, 17f.

7 Päd. I 22, 2, I 103, 12f.; Strom. III 49, 3, II 218, 27f.; III 74, 2, II 229, 19f.; III 80, 2, II 232, 11f.

Daneben begegnen wir kühnen allegorischen Exegesen, in denen unser Autor auf durchaus originelle Art das Verhältnis zwischen Kirche und Christus darlegt. Von ihnen sind zwei besonders hervorhebenswert. In der einen Stelle führt er zunächst aus, daß die Kirche als jungfräuliche Mutter ihre Kinder mit heiliger Milch nähre: *τῷ βρεφώδει λόγῳ*[1]. Plötzlich wechselt aber das Bild. Jetzt ist es der Logos selbst, der sein Kind (bzw. seinen Leib — beides wird unvermittelt nebeneinandergestellt) speist. Zu ihm, d. h. zur Kirche, steht er in engstem Verhältnis, er hat sie geboren und in die Windeln seines Blutes gewickelt[2]. Hiermit soll wohl zum Ausdruck gebracht werden, daß die Passion die Grundlage für die Kirche bildet. Die Sprache des Clemens steigert sich zu hymnischem Schwunge und anbetend ruft er aus: *ὢ τῶν ἁγίων λοχευμάτων, ὢ τῶν ἁγίων σπαργάνων*[3]. Das Blut Christi bildet aber nicht allein das Fundament der Kirche, es ist zugleich die nährende Speise, die alles belebt, die eucharistische Nahrung. Vielleicht will Clemens noch einen dritten Gedanken andeuten. Wie Christus geboren und in Windeln gewickelt ist, so auch die Kirche; da es bei dieser die Windeln des Blutes sind, so könnte man darin eine Anspielung auf das Martyrium sehen. Die Schicksale des Christus wiederholen sich also in seiner Kirche. Je länger man über diese Paragraphen nachsinnt, um so mehr ist man erstaunt, wie Clemens in wenigen Zeilen eine Fülle tiefster Beziehungen zwischen Christus und der Kirche aufgedeckt hat.

Nicht minder aufschlußreich ist die zweite Stelle, die es ebenfalls zu beachten gilt. Hier werden die Worte aus Joh. 6, 53f. vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes nicht auf die Eucharistie bezogen, sondern auf den Glauben (= Fleisch, Leib) und die Hoffnung (= Blut, Seele). Aus beidem wird die Kirche zusammengefügt[4], wie auch der Herr aus beidem besteht. Es ist gewiß nicht einfach, alle mitschwingenden Obertöne zu vernehmen, aber das ist wohl ohne weiteres aus diesem Abschnitt herauszulesen, daß die Kirche vom Glauben und der Verheißung lebt, die sich beide auf den Herrn beziehen, daß dies ihre Speise

---

1 Päd. I 42, 1, I 115, 10ff.
2 Päd. I 42, 2, I 115, 16ff.
3 Päd. I 42, 3, I 115, 20.
4 Päd. I 38, 2f., I 112, 28ff., bes. S. 113, 2ff.: *δι' ὧν ἡ ἐκκλησία .... ἄρδεταί τε καὶ αὔξεται .... ὥσπερ καὶ ὁ κύριος ἐκ σαρκὸς καὶ αἵματος.*

ist. Wir nähern uns damit dem oben ausgeführten Gedankengang, nur ist hier alles spiritualisierter, während es dort auf die Eucharistie bezogen war. In beiden Fällen wird es indes deutlich ausgeführt, in wie engem Kontakt die Kirche mit Christus steht.

Sie steht auch uns nahe, sie sucht jeden Einzelnen wie eine liebende Mutter ihr Kind. Diese vermittelnde Rolle kann sie um so eher spielen, weil sie nicht allein eine irdische Erscheinung ist, sondern mit ihrer Existenz Himmel und Erde umspannt. Die himmlische Kirche, die pneumatische Kirche ist für Clemens ein höchster Wert, er setzt sie ohne Bedenken mit dem Reich Gottes gleich[1]. Die irdische ist nur ihr Abbild, hat nur abgeleiteten Wert[2]. Was sich in ihr findet, ist gleichsam das Spiegelbild jener. Die hierarchischen Rangunterschiede Bischof, Älteste, Diakonen sind daher nur *μιμήματα . . . ἀγγελικῆς δόξης*[3], die Dienstleistungen der Presbyter und Diakonen nur Nachahmungen des Wirkens

---

1 Päd. II 6, 2, I 157, 23ff.: *τὸ ἄριστον τῶν ὄντων, τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, κτήσεται .... οὐράνιον ἐκκλησίαν*; Strom. VII 68, 5, III 49, 19: *ἐν πνευματικῇ τῇ ἐκκλησίᾳ μένει.*

2 Strom. IV 66, 1, II 278, 10f.: *εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος*; IV 172,2—3, II 324, 24ff.: Beachte die Gegenüberstellung von *παράδειγμα — εἰκών*! Dieser Abschnitt, der das IV. Stroma abschließt, ist in mehr als einer Hinsicht lehrreich. Er zeigt uns zunächst, in wie hohem Grade Clemens mit philosophischen Termini arbeitet. Bezeichnet er doch die Kirche als eine *πόλις* und definiert diese nach Art der Stoiker. Er setzt sie der Gottesstadt gleich und in lose Beziehung zu Platos Staat, worin Origenes ihm später folgte — die Alexandriner bilden e i n e Quelle für Augustins Ausführungen in De civitate dei. K. L. Schmidt hat daher mit Recht gerade dieser Stelle seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt (Die Polis in Kirche und Welt, Basel 1939, S. 58f.) und sie bezeichnet als „die gefüllteste und beziehungsreichste Stelle über den Inhalt der Polis" (S. 58). Nach eingehender Analyse kommt er zu dem Resultat, daß es sich hier um eine mythologisch-philosophische Vorstellung handle, „die mit biblischen Aussagen verbrämt ist" (S. 59). Das Ergebnis liegt in der Linie der Clemens-Interpretation Schmidts. Clemens folge immer zunächst seiner Philosophie (S. 67). Diese Ansicht verkennt, daß das philosophische Element in den Strom. absichtlich in den Vordergrund geschoben ist, daß Clemens es als Anknüpfungspunkt für seine eigentlichen Gedanken benützt. Oberster Grundsatz der Auslegung muß es daher sein, die christlichen Züge durch die philosophische Verhüllung hindurch aufzuspüren. Daß man dann zu anderen Resultaten kommt, zeigen unsere obigen Ausführungen über den Clementinischen Kirchengedanken zur Genüge.

3 Strom. VI 107, 2ff., II 485, 24ff.

der Engel[1]. Der altchristliche Gedanke von der irdischen und himmlischen Kirche wird festgehalten und in den Denkformen des Platonismus (*παράδειγμα — εἰκών*) vorgetragen. Es ist bekannt, daß Clemens hiermit auf die Folgezeit nachhaltig gewirkt hat. Was bei ihm noch halb schüchtern angedeutet ist, ist dann Jahrhunderte später vom Areopagiten in ein regelrechtes System gebracht und hat in dieser Gestalt das ganze Mittelalter beeinflußt. Aber auch diese Ansätze lassen uns erkennen, welche Bedeutung die Kirche im Denken und in der Frömmigkeit des Clemens hatte, wie er als ihr Glied bereits den Kontakt mit der himmlischen Welt besaß und zugleich durch ihre Vermittlung eng mit Christus verbunden war. Daher bricht er oft ganz unvermittelt in ein begeistertes Lob auf sie aus, das wie ein Hymnus aufrauscht: *πάντα τὰ ἄλλα ὑπερβάλλουσα καὶ μηδὲν ἔχουσα ὅμοιον ἢ ἴσον ἑαυτῇ*[2].

Es liegt nicht in der Aufgabe unserer Untersuchungen, den Clementinischen Kirchengedanken im einzelnen weiter zu beschreiben und zu versuchen, in den mancherlei strittigen Fragen eine Klärung herbeizuführen. Man darf bei allem nicht übersehen, daß Clemens nie in extenso über die Kirche schreibt, sondern daß es sich nur um gelegentliche Bemerkungen und Hinweise handelt, die einem bestimmten Anlaß ihr Entstehen verdanken. Daher fehlt es an der nötigen Ausgeglichenheit, die Gedanken bleiben oft in einer merkwürdigen Schwebe und entbehren der Klarheit und Bestimmtheit. Man ist sich daher auch heute noch nicht einig geworden, ob Clemens einen hierarchisch ausgeprägten Kirchenbegriff besessen habe oder nicht[3], ob er die *παράδοσις* weit fasse oder in ihr ein schriftlich fixiertes Be-

1 Strom. VII 3, 3f., III 4, 18ff., cf. Hort, S. 202.

2 Strom. VII 107, 6, III 76, 18f.

3 Harnack, Dogmengeschichte, I[4], S. 403, A. 2, bestreitet dies entschieden, Batiffol, l'Église, S. 295ff., bejaht es ebenso energisch, cf. S. 315: „Son Église est hiérarchique et antihérétique … a une règle de foi, un canon de la liturgie, un canon des Écritures, une commune tradition." De Pressensé III, S. 320ff., hat schon vor Harnack Clemens zu einem Vertreter protestantischer Prinzipien gemacht: Il ne reconnaît aucun sacerdoce spécial (S. 320), sondern vertrete das Priestertum aller Gläubigen (S. 321); le tribunal suprême demeure l'Écriture et non l'Église (S. 329). R. Frick ergänzt dies dahin, daß „für Clemens nicht das Amt, sondern die Gnosis die entscheidende Rolle" spiele (S. 94).

kenntnis sehe[1]. Diese Fragen mögen auf sich beruhen bleiben, doch möchte ich im Vorbeigehen bemerken, daß ich es für bedenklich halte, nach de Fayes Vorgang Clemens in allzu großen Gegensatz zu Tertullian zu stellen und ihn einseitig als Vertreter einer älteren und freieren Stufe des Christentums zu rühmen. Gerade die Schlußabschnitte von Strom. VII zeigen uns deutlich, wie nahe er der abendländischen Tradition kommt[2], so richtig es auch andererseits ist, daß das hierarchische Element in seinen erhaltenen Schriften keine allzu große Rolle gespielt hat[3]. So hat Lebreton mit seiner Bemerkung nicht unrecht: „Le rôle de l'Église est assez délicat à définir"[4].

1 Caspari gibt in seinem gelehrten Aufsatz fast nur einen gediegenen Kommentar zu Strom. VII 90 (S. 352—375). Aus den Wendungen *ἡ ὁμολογία ἡ πρὸς ἡμᾶς, ἡ περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογία* folgert er ein „bestimmtes, formuliertes Bekenntnis, das Taufbekenntnis" (S. 356). Der *κανὼν ἐκκλησιαστικός* falle nicht mit dem Symbol zusammen, sondern habe einen weiteren Inhalt (S. 369ff.), der in der Katechese mitgeteilt werde (S. 371), während die *ὁμολογία* als deren Ziel erscheine (S. 372). — Kattenbusch, S. 120ff., hat alle hierher gehörigen Stellen wohl am gründlichsten exegesiert, wobei er zu dem Resultat kommt, daß Clemens kein fest formuliertes Symbol gekannt habe und daß unter dem *κανὼν ἐκκλησιαστικός* nichts anderes als die Schriften zu verstehen seien (S. 122, 123, 124, 125, 132 usw.). Völlig überzeugt hat mich seine oft ziemlich subtile Exegese nicht, Bedenken habe ich besonders gegen seine Deutung der *παράδοσις ἄγραφος* = „das rechte Interpretationsprinzip für die '*γραφαί*'" (S. 132), „didaktische Prinzipien" (S. 133). Kattenbusch hat viel Zustimmung gefunden. So billigt der Clemens-Artikel in DChrB I, S. 565, ausdrücklich die letzte These: interpretative of Scripture; Lebreton, RSR 1928, S. 471, A. 19, lehnt es gleichfalls ab, daß Clemens ein schriftlich fixiertes Symbol besessen habe, und zitiert Kattenbuschs Untersuchungen beifällig. Tollinton II, S. 206; v. d. Eynde, S. 216 bis 226 (*παράδοσις*), 299—304 (*κανὼν τῆς πίστεως*); Molland, Gospel, S. 17, A. 1, bieten keine neuen Gesichtspunkte. Abwegig ist de Faye, S. 224, der in der *παράδοσις* sieht „la foi chrétienne" (regula veritatis = l'âme chrétienne, S. 225), dies ist viel zu allgemein gehalten und weicht den eigentlichen Problemen aus.

2 Lebreton, RSR 1928, S. 471; gleichwohl widerspricht Lebreton den Aufstellungen Batiffols und neigt sich Harnacks Ansichten zu. Diese Einstellung hängt eng mit der Grundthese Boussets zusammen, die er übernimmt. In der anderen Kirchenauffassung, die sich am Schluß von Strom. VII findet, sieht Lebreton geradezu eine Bestätigung von Boussets Anschauungen, die in eindringenden Analysen den besonderen Charakter von Strom. VI/VII erweisen wollen.

3 v. d. Eynde, S. 226: Il parle très peu des évêques et de la hiérarchie en général.

4 Lebreton, Histoire de l'Église II, S. 244.

Diesem Schwanken begegnen wir auch bei der Fassung des Kirchenbegriffs. Clemens kann schreiben: *τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ*[1], d. h. er setzt die Kirche mit den Vollkommenen gleich, während er wenige Zeilen später alle Gläubigen zu ihr rechnet[2]. Sind doch alle, die getauft sind, deren Glieder und gehören damit Christus an, wie wir es oben im Anschluß an wichtige Stellen des Päd. dargestellt haben. Beide Anschauungen vertritt unser Autor — je nach der Tendenz der einzelnen Abschnitte —, aber die spiritualistische Deutung scheint mir doch mehr eine Ausnahme zu sein, die aufs Ganze gesehen zurücktritt. Für den Augenblick mag es uns genügen, auf diese Spannung hingewiesen zu haben; ein Versuch, sie aufzulösen, wird später, bei der Schilderung des wahren Gnostikers, unternommen werden.

9. Das Gewissen

Mit den Ausführungen der beiden letzten Abschnitte haben wir uns den Weg gebahnt, der uns zu einem tieferen Verständnis für alles Streben nach Vollkommenheit führen soll. Der Kampf gegen die Sünde wird nur von dem erfolgreich bestanden werden, der durch die Taufe die Wiedergeburt erlangt hat und ein Glied am Leibe Christi, ein Glied in seiner Kirche geworden ist. Auf dieser Grundlage erhebt sich alles aszetische Ringen und findet hier gleichsam eine geheime Kraftquelle.

Wenden wir uns jetzt dessen Einzelbeschreibung zu, so empfiehlt es sich, zunächst auf die Eigenart und die Rolle hinzuweisen, die das Gewissen bei diesem Trachten nach Überwindung der Sünde spielt. Dabei ist es von besonderem Interesse, die

---

1 Strom. VII 29, 4, III 21, 25f.

2 Strom. VII 29, 7—8, III 22, 1ff.; dem entspricht auch ein Schwanken in der Verwendung von *ἄγαλμα*; erst war die Gnosis das „Götterbild“, das in der Seele des Vollkommenen aufgerichtet wurde, in § 29, 8 dagegen ist jeder Gläubige in Gottes Augen ein *ἄγαλμα ἐνάρετον*. In Strom. VII 31, 8, III 23, 27ff. spricht er von der Schar der Beter, die einmütigen Sinnes sind, und spielt damit deutlich auf die kultischen Gebete im Gottesdienste an, was natürlich einen weit gefaßten Kirchenbegriff voraussetzt. Ähnlich liegen die Dinge in VII 34, 2, III 26, 17ff. und in VII 100, 7, III 71, 3ff., wo die drei *διαθέσεις* der Seele (*ἄγνοια, οἴησις, ἐπιστήμη*) auf Heiden, Häretiker und die Kirche bezogen werden. Man denke schließlich noch an Päd. I 26, 1, I 105, 19ff., wo für jeden Täufling Ps. 81, 6 gilt!

Clementinischen Ausführungen mit denen Philos zu vergleichen und auf Übereinstimmendes und Abweichendes zu achten. Rein äußerlich gesehen, fällt es uns sofort auf, daß das Gewissen von Clemens nur verhältnismäßig selten erwähnt wird, während es bei Philo eine geradezu beherrschende Stellung behauptet. Doch dies kann zufällig sein und braucht nicht auszuschließen, daß Clemens von dessen Wichtigkeit innerlich ebenso durchdrungen wie sein Vorgänger war.

Gehen wir bei unserer Analyse vom Terminologischen aus, so beachten wir gleich hier zwischen beiden Alexandrinern einen lehrreichen Unterschied. Philo bevorzugt die vulgäre Bildung *τὸ συνειδός*, während *ἡ συνείδησις*, das sich nur an drei Stellen bei ihm findet, nicht im Sinne von Gewissen verwandt wird. Clemens nennt dagegen das Gewissen fast immer *ἡ συνείδησις*[1], was einen gelegentlichen Gebrauch von *τὸ συνειδός* jedoch nicht verhindert[2]; d. h. Clemens schließt sich ganz offensichtlich dem neutestamentlichen Sprachgebrauch an, insonderheit dem der Paulinischen Briefe. Die von Philo so gern benutzte Bezeichnung *ἔλεγχος* begegnet uns dagegen bei ihm nicht.

Wie bei Philo, so gilt es auch bei Clemens, den religiösen Ansatz in der Lehre vom Gewissen nicht zu übersehen. Gott ist sein Urheber, er hat es in die Seele gesandt[3], es ist gleichsam das Ebenbild Gottes im Menschen. Clemens bringt es also mit der bei ihm so beliebten *εἰκών*-Vorstellung in Zusammenhang: *ἡμεῖς ἐσμὲν οἱ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ περιφέροντες ἐν τῷ ζῶντι ..... ἀγάλματι, τῷ ἀνθρώπῳ, σύνοικον εἰκόνα, σύμβουλον, συνόμιλον ......*[4].

Das Gewissen hat zunächst die Aufgabe zu erfüllen, Sündenerkenntnis zu erwecken, den Menschen zu beschämen und ihn zur Buße zu treiben. Während Philo diesen Gedanken zu wiederholten Malen breit ausführt und immer wieder auf ihn zurückkommt, habe ich bei Clemens nur einen Hinweis auf ihn gefunden, der aber beweist, daß unser Autor diese Anschauung

---

1 Strom. I 5, 2, II 5, 21; Strom. VII 37, 5, III 29, 10; VII 79, 4, III 56, 25; cf. auch die Wendungen *εὐσυνειδησία* (Strom. VI 113, 2, II 488, 24) und *εὐσυνείδητος* (Strom. VII 45, 2, III 34, 8; 78, 3, III 55, 28; 82, 6, III 59, 5f.; 83, 1, III 59, 14).

2 Strom. VII 37, 2, III 29, 2f.; QDS 3, 6, III 162, 6f.

3 Strom. II 29, 4, II 129, 1: *ὅτι τὴν θεόθεν ἤκουσαν συνείδησιν.*

4 Prot. 59, 2, I 46, 15ff.

kennt[1]. Er folgt auch darin Philo, daß diese Tätigkeit des Gewissens für ihn ein Ausschnitt aus seinem Gottesgedanken ist. Der gütige Gott, der den Menschen alles schenkt, der ihnen unermüdlich Wohltaten erweist, führt sie durch das Gewissen zur Reue; daher wertet Clemens dieses Tun Gottes, auch wenn es den Sünder beschämt, als *εὐποιία*[2].

Im Unterschied zu Philo legt Clemens nun aber größeren Nachdruck auf das vorausschauende Gewissen. Zu seinem Lobe hat er den Satz geschrieben: *ἀρίστη γὰρ πρὸς τὴν ἀκριβῆ αἵρεσίν τε καὶ φυγὴν ἡ συνείδησις*[3]; d. h. alles zukünftige ethische Tun baut sich auf ihm als einem sicheren Fundamente auf. Das Urteil des Gewissens wird um so unbeirrbarer sein, je reiner und vollkommener die Lebensführung bereits geworden ist, weil jenes dann gleichsam instinktiv das Richtige trifft. Wir erkennen schon aus diesen geringen Andeutungen, wie eng die Beziehungen zwischen Gewissen und Streben nach Vollkommenheit sind. Der eben zitierte Abschnitt lehrt uns darüber hinaus noch ein Doppeltes. Mit dem Gewissen verbindet sich die *μάθησις*, was der intellektualistischen Färbung der Clementinischen Ethik entspricht, und es wird in seiner Tätigkeit ergänzt durch den bewährten Seelenleiter, den geistlichen Führer, dem man gehorsam zu folgen hat. Es ist also nur ein Faktor, wenn auch ein wichtiger, neben manchen anderen.

Das gute Gewissen ist die Grundlage für die Haltung des Vollkommenen, es hält die Seele rein im ganzen Bezirk ethischen Wirkens[4], es ist ein Mittler zwischen Mensch und

---

1 Strom. IV 37, 7, II 265, 7ff. Clemens unterscheidet zwei Arten der Buße, von denen die eine infolge der Furcht entsteht, die andere durch den anklagenden Ruf des Gewissens: *ἡ δυσωπία ἡ πρὸς ἑαυτὴν τῆς ψυχῆς ἐκ συνειδήσεως*. Zu beachten sind auch die folgenden Worte: *εἴτ' οὖν ἐνταῦθα εἴτε καὶ ἀλλαχῇ*, denn hinter ihnen stehen bestimmte spekulative Ansichten, die sich auf das Leben in anderen Welten beziehen (cf. § 37, 1 die Erwähnung der verschiedenen *μοναί*, die den Menschen je nach ihrer Würdigkeit zugewiesen werden). Leider fehlen alle näheren Ausführungen.

Was Clemens hier als Werk des Gewissens schildert, kann er sonst auch auf den Logos und dessen Wirken zurückführen: *ὁ φιλάνθρωπος λόγος, ἐλέγχει δέ, ἵνα μετανοήσωσιν* (Päd. I 58, 2, I 124, 22).

2 Strom. IV 37, 7, II 265, 10.

3 Strom. I 5, 2, II 5, 20f.

4 Strom. VI 113, 2, II 488, 24ff.: . . . *καθαρὰν τὴν ψυχὴν φυλάττουσα διανοήμασι σεμνοῖς καὶ λόγοις ἁγνοῖς καὶ τοῖς δικαίοις ἔργοις*. Es wahrt das rechte Verhalten Gott und Mensch gegenüber.

Gott[1]. Daher sagt Clemens geradezu *τελείως ἅμα καὶ εὐσυνειδήτως βιοῦ*[2] und weist ihm einen Platz in der Tugendtafel an[3]. Es kennzeichnet den wahren Gnostiker besonders in der Todesstunde, es läßt ihn voll *παρρησία* vor Gottes Thron treten[4], voll *παρρησία* dem Gerichte der Engelmächte entgegen sehen[5].

Handelt es sich bei Clemens auch nur um gelegentliche Andeutungen, so lassen sie uns doch mit einer gewissen Sicherheit erkennen, welche bedeutsame Rolle das Gewissen in seiner Frömmigkeit gespielt haben muß, wie es als rückschauendes Gewissen Sündenerkenntnis bringt und damit den Kampf gegen die Sünde einleitet, wie es als vorwärtsschauendes Gewissen das Streben nach Vollkommenheit in die rechten Bahnen weist, wie es endlich als gutes Gewissen ein Kennzeichen des wahren Gnostikers ist und ihm die *παρρησία* vermittelt. Dabei erhält man fast den Eindruck, als lege Clemens — im Gegensatz zu Philo — allen Nachdruck auf das Gewissen als Gestalter und Former des Tugendlebens, während Philo nicht ohne Einseitigkeit gerade die richtende Tätigkeit des Gewissens beschrieben hat. Gemeinsam ist aber beiden dessen religiöse Fassung; erscheint es doch bei beiden als eine besondere Wirkungsweise des gütigen Gottes, der jedem einzelnen Sünder nachgeht und ihn zu sich ziehen will, sollte es auch nur durch eine schmerzliche Buße möglich sein.

---

1 Strom. VII 37, 5, III 29, 9f.: Das Gewissen bringt unsere Vorsätze vor Gott. Die Stelle bereitet dem Verständnis gewisse Schwierigkeiten (cf. Hort, S. 257). Die Tätigkeit des Gewissens wird nur als Beispiel angeführt, um die Art des göttlichen Erkennens verständlicher zu machen und jeden Anthropomorphismus auszuschließen. In dieser Linie bewegt sich auch Strom. VII 37, 2, III 29, 2f. —, zur näheren Erklärung verweise ich auf Hort, S. 256; Stählins Übersetzung (V, S. 44) trifft m. E. nicht den Sinn der Stelle, von der Overbecks (S. 598) ganz zu schweigen.

2 Strom. VII 82, 6, III 59, 5f.; 48, 6, III 36, 20.

3 Strom. VII 45, 2, III 34, 8.

4 Strom. VII 78, 3, III 55, 28f.; 79, 4, III 56, 23ff.; QDS 3, 6, III 162, 6f.

5 Strom. VII 83, 1, III 59, 14ff.: *εὐσυνείδητος ὢν ταῖς ἐξουσίαις ὀφθῆναι*; cf. hierzu die gelehrte Note von Hort, S. 321f., der wichtige Parallelen erwähnt, die sich in der spätjüdischen Apokalyptik finden. Der Gedanke spielt natürlich auch in der Gnosis eine beträchtliche Rolle.

10. Die Buße als Einleitung des Kampfes gegen die Sünde

Von deren Notwendigkeit und Wichtigkeit ist Clemens gleich Philo innerlich überzeugt. Fast mit Philonischen Worten weist er ihr den zweiten Platz nach der Sündlosigkeit zu[1]. Prüfen wir die Anschauungen unseres Autors im einzelnen, so beobachten wir mit leichter Mühe, wie eng sie mit seiner übrigen theologischen Gedankenwelt verbunden sind und wie nach allen Seiten hin Fäden laufen, die alles zu einer Einheit zusammenfassen. Auf Schritt und Tritt begegnen wir Philonischen Einflüssen, mit denen sich aber sofort Anregungen verbinden, die der christlichen Bußpraxis entstammen; besonders hat Hermas (Mandata IV 3) stark auf Clemens eingewirkt. Dies verleiht seinen Ausführungen zuweilen einen etwas schwankenden Charakter und ermöglicht das Vorhandensein von Spannungen, die noch dadurch vergrößert werden, daß Clemens seine Ansichten nicht in systematischer Geschlossenheit entwickelt, sondern nur beiläufig erwähnt und je nach der Tendenz der betreffenden Stelle seinem Gedanken eine gewisse Zuspitzung gibt. Diese Schreibweise bringt es natürlich auch mit sich, daß er nicht alles sagt, was er über dieses Thema zu sagen weiß, sondern allein das, was ihn im Augenblick interessiert, so daß das Bild, das wir zu rekonstruieren versuchen, nur eine annähernde Ähnlichkeit erreichen wird. Gleichwohl wird es möglich sein, einige Hauptzüge deutlich zu erkennen.

Dabei ist es von besonderer Wichtigkeit, auf den **Zusammenhang der Bußlehre mit dem Gottesbild** zu achten und zu ermitteln, wie dieses jene bis in Einzelheiten hinein gestaltet

---

1 Päd. I 81, 3, I 138, 2f.: *καλὸν μὲν γὰρ τὸ μὴ ἁμαρτεῖν, ἀγαθὸν δὲ καὶ τὸ ἁμαρτόντα μετανοεῖν*; doch da Sündlosigkeit nicht erreicht wird, bleibt die Buße das Normale im Christenleben: *τὴν ἑπομένην ταῖς ἁμαρτίαις μετάνοιαν ἀγαπῶν· μόνος γὰρ ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ λόγος* (Päd. III 93, 3, I 287, 8f.).

Für Philo cf. die Stellen, auf die Stählin im Apparate hinweist. Ich möchte noch auf som. I 91, III 224, 11f. aufmerksam machen, wo Philo die *μετάνοια* als *ἀδελφὸν νεώτερον* der Sündlosigkeit bezeichnet. QG I 65, S. 45 Aucher; I 82, S. 56 Aucher. Philo geht in seiner Wertung der *μετάνοια* sogar so weit, daß er behauptet, Gottes Güte schätze diese gleich hoch ein wie die Sündlosigkeit (spec. I 187, V 45, 14f.: *τοῦ ἵλεω θεοῦ μετάνοιαν ἐν ἴσῳ τῷ μηδὲ ἁμαρτάνειν τετιμηκότος*). Bei Clemens habe ich hierfür keine Parallele gefunden.

hat. Stellten wir früher bereits fest, daß die Güte die Haupteigenschaft Gottes ist, so liefert die Bußlehre hierfür einen weiteren, eindringlichen Beweis. Clemens liebt es, auf das Erbarmen und die Langmut Gottes hinzuweisen: *ὁ πολύσπλαγχνος καὶ πολυέλεος πέφυκε μακροθυμεῖν· τοὺς ἐπιστρέψαντας περιμένει*[1]. Philonische Anregungen, die Gottes *φιλανθρωπία* preisen[2], kreuzen sich mit Aussagen des Hermas[3], und hinter allem stehen als letzte Bestätigung bestimmte Schriftworte wie die Ezechiel-Stelle (18, 23), die häufig zitiert wird[4]. Gott schenkt die *μετάνοια*[5], er vergibt die Sünden in seiner Barmherzigkeit, denn Freude ist im Himmel über einen bußfertigen Sünder[6]. Niemand ist hiervon ausgeschlossen, auch der in Götzendienst Versunkene kann Sohn Gottes werden[7], trägt er ja doch Gottes *εἰκών* in sich. Clemens schlägt hier Töne an, die gut biblisch sind und die durch die Jahrhunderte hindurch weiter erklungen sind, wobei sie gerade auf die Gestaltung der Bußdisziplin erheblichen Einfluß ausgeübt haben. Es ist bekannt, daß Kallist sich ihrer ebenfalls bediente, um sein Bußedikt zu motivieren, und die vielen Darstellungen des guten Hirten, der das gerettete Schaf heimträgt, muten uns wie ein Kommentar zu diesen Anschauungen an. Nun ist die Beobachtung wieder lehrreich, wie Clemens mit diesen biblisch-philonischen Gedanken das Paideusis-Motiv verbindet und alles unter dem Gesichtswinkel der Erziehung betrachtet[8].

Wie Gott in seiner Güte den Sündern die Buße empfiehlt, so erfüllt der Logos die gleiche Aufgabe. Wir erwähnten bereits seine Tätigkeit, die der des Gewissens ähnelt: *ἐλέγχει δέ, ἵνα*

---

1 QDS 39, 6, III 186, 3f.; 40, 1, III 186, 11f.; 41, 5, III 187, 20.

2 Philo, det. 95, I 279 29ff.; spec. I 242, V 59, 5f. usw.; für Clemens cf. Prot. 104, 3, I 75, 6f.: *εὖ ποιεῖ δὲ ἐπὶ μετανοίᾳ ἡ φιλανθρωπία.*

3 Cf. die Wendung *ὁ πολύσπλαγχνος* in QDS 39, 6 mit Hermas, Mandata IV 3, 5: *πολύσπλαγχνος οὖν ὢν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη .... καὶ ἔθηκεν τὴν μετάνοιαν ταύτην.*

4 Prot. 118, 5, I 84, 3f.; Päd. I 58, 2, I 124, 22f.; Päd. III 86, 1, I 283, 21f.; Päd. III 93, 3, I 287, 7f.; Strom. II 35, 3, II 131, 16f.; Strom. II 65, 3, II 148, 11f.; Strom. VI 46, 3, II 455, 5f.; QDS 39, 4, III 185, 22f.

5 Päd. I 76, 3, I 134, 25ff.: *καὶ τὸ φιλάνθρωπον τὸ αὐτοῦ .... ἀφορμὰς μετανοίας χαριζόμενος.* Es ist daher unrichtig, wenn B. Poschmann, S. 260, die Buße „vor allem doch als ... Selbstreinigungsprozeß" auffaßt.

6 QDS 39, 3, III 185, 19ff. (im Anschluß an Lc. 15).

7 Prot. 4, 3, I 5, 19f.

8 Strom. VII 12, 5, III 10, 2ff.

μετανοήσωσιν[1], d. h. er deckt die Sünde auf und treibt zur Buße. Er rät zu ihr, da er um unser Heil besorgt ist[2].

Liegt so der Akzent auf Gottes Seite, so schließt dies natürlich den freien Willen des Menschen nicht aus. Es entspricht ganz dem üblichen Synergismus, den auch Clemens vertritt, daß auf beides hingewiesen wird. Wer dem Vorschlag des Logos aus freien Stücken folgt und Buße tut, wird gerettet werden[3]; niemals zwingt Gott, sondern wenn er den Anstoß zur Buße gibt, so doch immer in der Form, daß er ihn *τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς ψυχῆς* mitteilt[4], die gleich Pharao diese Anregung ablehnen kann. Aller äußere Zwang ist unserem Autor geradezu verhaßt. Nicht ohne ein gewisses rhetorisches Pathos ruft er aus, daß der Verlust der Willensfreiheit die menschliche Existenz überhaupt aufhebe! Um dieses zu beweisen, erinnert er zunächst daran, daß dann auch die Buße hinfällig wäre[5]. Dieser uns bereits geläufigen Ansicht widerspricht scheinbar eine Stelle wie Strom. VII 12, 5, III 10, 2ff.: *παιδεύσεις δὲ αἱ ἀναγκαῖαι ..... ἐκβιάζονται μετανοεῖν*. Der Zusammenhang macht es jedoch deutlich, daß Clemens an keine Beseitigung der Willensfreiheit denkt. Wird doch in den vorhergehenden Paragraphen im Anschluß an platonische Vorstellungen ausgeführt, daß alles in der Welt auf die Rettung der Menschen abgestellt ist, daß der Logos sie zu immer höheren Stufen erhebt, wobei die Entscheidung aber stets in die Hände des Geschöpfes gelegt ist. Diese Darlegungen führen Clemens zu der Frage, wie es mit den Verstockten bestellt sei. Nun steht es ihm unumstößlich fest, daß Gott auch sie retten will. Gewiß bedarf seine Erziehungskunst dazu weiter Umwege, es gilt, mehr oder minder schwere Strafen zu verhängen, um das Endziel zu erreichen. Clemens weist auf die *προκρίσεις* hin[6], schließlich auf das Endgericht — alles soll zur schließlichen Besserung des Sünders dienen, alles ist nur Zeichen der göttlichen Güte. Wenn Clemens hierbei das Wort „*ἐκβιάζονται*" verwendet, so soll das nur ein etwas starker Ausdruck für diese Liebe Gottes sein, die nie aufhört, dem Sünder nachzugehen, und die schließlich doch

1 Päd. I 58, 2, I 124, 20ff.
2 Päd. I 92, 3, I 145, 9f.; 93, 1, I 145, 14.
3 Prot. 4, 3, I 5, 19f.
4 Päd. I 76, 3, I 134, 26.
5 Strom. II 11, 2, II 118, 28ff.
6 Ecl. 40, III 148, 28f.: *ἥ τε πρόκρισις ὑπὲρ τοῦ μὴ μείζονι περιπεσεῖν κρίσει ἥ τε κρίσις παίδευσις οὖσα.*

recht behalten will. Der freie Wille wird dadurch nicht ausgeschlossen, denn er kann sich jederzeit gegen den einladenden Ruf Gottes entscheiden, was Clemens in dem Satz, der diesen Darlegungen voraufgeht, ausdrücklich vermerkt hat. Wie mit dem Gottesbild, so steht die Bußlehre also auch mit einem anderen Hauptstück Clementinischer Theologie in engem Zusammenhang, mit der Willensfreiheit.

Welche Motive führen den Menschen zur Buße? Clemens weist in einer von uns bereits früher zitierten Stelle auf zwei hin, auf die Furcht und auf die Stimme des Gewissens[1]. Von ihnen nimmt erstere die untere Stelle ein. Sie hat eine doppelte Aufgabe zu erfüllen. Zunächst soll sie die Menschen von der Sünde abhalten. Gott bedient sich ihrer als eines pädagogischen Mittels, indem er durch Drohungen und Hinweise auf schwere Strafen den Sünder schreckt[2]. Sodann hat sie den gleichwohl ungehorsam gewordenen Menschen zur Buße zu führen, indem sie ihn auf das kommende Gericht hinweist[3] und ihm zugleich klar macht, daß es klüger und vorteilhafter sei, eine kleine Strafe zu ertragen als im Jenseits dem Feuer überantwortet zu werden[4]. Dieser auf Nützlichkeitserwägungen beruhenden Argumentation begegnen wir häufig in den folgenden Jahrhunderten, und es ist nicht ohne Interesse, schon bei Philo auf das gleiche Schwanken bei der Motivierung der Buße zu stoßen.

Beide Alexandriner stimmen nämlich auch darin überein, daß das religiöse Element bei ihnen trotz gewisser Hemmungen siegreich durchbricht. Gewiß rät menschliche Klugheit zuweilen zur Buße, aber entscheidend ist dies nicht. Entscheidend ist, daß Gott die

---

1 Strom. IV 37, 7, II 265, 7ff.: . . . *ὁ μὲν κοινότερος* (scil. *τρόπος*) *φόβος ἐπὶ τοῖς πραχθεῖσι.*

2 Päd. I 58, 3, I 124, 24ff.: *φόβῳ τῆς ἀπειλῆς τοῦ μὴ τὰ ὅμοια παθεῖν ἀποσχώμεθα τῶν ἴσων πλημμελημάτων.* Päd. I 68, 1, I 130, 1; I 92, 2, I 144, 14ff.; in Päd. I 68, 3, I 130, 7ff. spricht Clemens eingehend über die göttliche Drohung, die kein Zorn ist, sondern nur erreichen will: *ἐκφοβεῖν ἵνα μὴ ἁμάρτωμεν* (Z. 10); Päd. I 74, 2, I 133, 11ff.; I 83, 2, I 139, 1f.; I 89, 1, I 142, 12f.; I 97, 1, I 147, 19; Päd. III 45, 1, I 262, 27ff. Der gleiche Gedanke begegnet uns auch in den Strom., z. B. IV 53, 1, II 272, 19ff.: *ὁ μὲν οὖν πρῶτος βαθμὸς τῆς σωτηρίας ἡ μετὰ φόβου διδασκαλία, δι' ἣν ἀπεχόμεθα τῆς ἀδικίας*; VI 98, 3, II 481, 19f.: *φόβος μὲν γὰρ αἴτιος τοῦ μὴ ἁμαρτάνειν τοῖς πολλοῖς.*

3 Strom. II 27, 1, II 127, 15ff.; Päd. I 5, 3, I 92, 23ff.

4 QDS 42, 18, III 190, 27ff. — Der *ἄγγελος τῆς μετανοίας* findet sich ebenfalls bei Hermas, von dem Clemens in seiner Bußlehre abhängig ist.

μετάνοια fordert und daß der Mensch ihm gehorsam ist, wenn er dieses Verlangen erfüllt: *τὴν μετάνοιαν ἀπαιτεῖ*[1]. Das Gewissen treibt ihn zur Buße, indem es ihn innerlich beschämt[2].

Dies läßt uns zugleich einen Blick in die Eigenart der Buße tun: *ἡ δυσωπία ἡ πρὸς ἑαυτὴν τῆς ψυχῆς ἐκ συνειδήσεως*. Die Auslegung von Mt. 5, 4 (*μακάριοι οἱ πενθοῦντες*) führt Clemens von selbst zur Buße, weil ihm das Klagen und Jammern als für sie charakteristisch erscheinen. In der bekannten Erzählung vom Räuber, mit der QDS schließt, hat er in der Buße des Räubers ein Idealbild wahrer Buße gezeichnet: *ἔκλαιε πικρῶς — τοῖς δάκρυσι βαπτιζόμενος ἐκ δευτέρου*[3], und an anderer Stelle heißt es ausdrücklich: *δάκρυα δὲ ἡ μετάνοιά ἐστιν*[4]. Der Sünder verurteilt sich selbst und erkennt sich als fehlerhaft und strafwürdig[5]. Er nimmt daher Demütigungen aller Art auf sich, er peinigt sich, er legt ein Bekenntnis ab, das für ihn beschämend ist[6]. Clemens reproduziert hier die kirchliche Bußpraxis, ohne freilich dabei in Einzelheiten einzugehen, ohne zum Beispiel nähere Angaben über die Art der Exhomologese zu machen oder über das Mitwirken kirchlicher Stellen. Bei Philo las er ähnliche Schilderungen, beide sehen gerade das schmerzvolle Sich-selbst-Herabsetzen als ein Hauptcharakteristikum wahrer Buße an[7].

Doch darin geht Clemens weit über Philo hinaus, daß nach seiner Meinung dieser Schmerz auch nach erlangter Vergebung bleibt, ja daß er den Christen ins Jenseits begleitet. Die Seele schämt sich in den (niederen) himmlischen Wohnungen ihrer einstigen Sünden, sie ist betrübt, wenn sie ihre Seligkeit mit der Glorie der Vollkommenen vergleicht. Gerade darin sieht Clemens die schwersten Sündenstrafen wirksam, die also ganz spirituali-

1 Prot. 92, 1, I 67, 31.

2 Strom. IV 37, 7, II 265, 9: *ἐκ συνειδήσεως*.

3 QDS 42, 14, III 190, 9ff.; cf. § 15, III 190, 18f.: *διδοὺς μέγα παράδειγμα μετανοίας ἀληθινῆς*.

4 Päd. II 62, 2, I 194, 20; cf. II 61, 2, I 194, 8.

5 Strom. IV 27, 3, II 260, 12f.: *ὁ τοίνυν ἐπιγινώσκων κατὰ τὸν τῆς μετανοίας λόγον ἁμαρτωλὸν τὴν ψυχήν* — gerade der wird sie gewinnen; IV 143, 1, II 311, 13ff.

6 Strom. II 59, 3, II 144, 26f.: *τῶν ἐν μετανοίᾳ ἐξομολογουμένων*, auf sie bezieht Clemens Ps. 125, 5, denn sie säen mit Tränen, um mit Freuden zu ernten. Es fehlen indes alle näheren Angaben über die Art der Exhomologese. Clemens begnügt sich mit gelegentlichen Andeutungen, da seine Leser keiner weiteren Aufklärung bedurften.

7 Cf. „Philo", S. 109f.

siert sind[1]. Die katholische Kirche hat sich diese Gedanken nicht zu eigen gemacht. Man erkennt den Abstand deutlich, wenn man mit Clemens etwa den Traktat über das Fegefeuer vergleicht, den Katharina von Genua verfaßt hat. Auch sie kennt eine Verinnerlichung der Strafe (cap. 8), aber diese währt nur solange, bis der Rost der Sünde beseitigt ist (cap. 2). Für Clemens gilt gerade das: *κἂν παύσωνται ἄρα που αἱ τιμωρίαι κατὰ τὴν ἀποπλήρωσιν τῆς ἐκτίσεως* (S. 486, 30f.); also auch in den himmlischen Wohnungen bleibt diese Stimmung, während bei Katharina — katholischer Tradition entsprechend — schon in den Endstadien des Fegefeuers die Freude ständig größer wird, Gott immer deutlicher zu sehen. In der himmlischen Seligkeit haben jedenfalls alle an diesem höchsten Gute Anteil — unbeschadet gewisser Unterschiede.

Clemens trägt gelegentlich noch eine andere Ansicht über die Buße vor. Beide entsprechen seiner doppelten Auffassung vom Wesen der Sünde. Ist diese Willenswiderspruch gegen Gottes Gebot, so kann sie nur so beseitigt werden, daß der Mensch sich in vollem Aufschwung seines Herzens Gott zuwendet[2], daß er sich selbst herabsetzt. Sieht unser Autor — der intellektualistischen Fassung der griechischen Ethik folgend — in der Sünde aber vorwiegend die Unwissenheit wirksam, so muß diese vom *λογισμός* überwunden werden. Gelegentlich einer Auslegung von Num. 6, 9 (berührt jemand, der ein Gelübde abgelegt hat, einen Menschen, der in seiner Gegenwart plötzlich stirbt, so soll er sich sein Haupt scheren lassen) führt Clemens nämlich aus, daß die Haare auf die *ἄγνοια* hinweisen, die den *λογισμός* (= Haupt) verdunkeln. Ist er von ihr befreit, so ist es ihm möglich, *ἐπὶ τὴν μετάνοιαν παλινδρομῆσαι*[3]. Diese Exegese ist nur dann verständlich, wenn man annimmt, daß für Clemens Beziehungen zwischen *λογισμός* und *μετάνοια* bestanden haben müssen. Welcher Art diese gewesen sind, erfahren wir aus einer anderen Stelle, wo es ganz im Sinne Epiktets heißt, daß man einer schlechten *φαντασία* entgegensetze *τὰς φαντασίας τὰς λογικάς*[4]. Erscheint die

1 Strom. VI 109, 3—6, II 486, 25ff.

2 QDS 39, 2, III 185, 14f.: *παντὶ γὰρ τῷ μετ' ἀληθείας ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ἐπιστρέψαντι πρὸς τὸν θεὸν . . .*

3 Päd. I 5, 1, I 92, 16ff.

4 Strom. VII 100, 4, III 70, 22ff.; cf. dazu Horts Anmerkung, S. 342, der auf einige überraschende Parallelen bei Epiktet hinweist.

ἄγνοια als die eigentliche *κακία*[1], so wird diese nur durch den *λογισμός*, d. h. durch richtige *φαντασίαι* besiegt. Dies entspricht griechischer Ethik, entspricht auch zum Teil dem Clementinischen Sündenbegriff, und es bleibt lehrreich, daß unser Autor gelegentlich so schreibt, aber es ist gewiß nicht sein letztes Wort über das Wesen wahrer Buße. Wir haben es hier nur mit einer Nebenströmung zu tun, die man nicht für sich betrachten darf, sondern im Zusammenhang mit seiner Sündenlehre würdigen muß[2].

Dem Wert, den Clemens der Buße beimißt, entsprechen die Wirkungen, die sie auf das Leben des Sünders ausübt. Sie hat eine innere Lösung von der Sünde zur Folge und bedeutet somit den ersten Schritt zum künftigen Heil[3], sie erfüllt die Seele mit zuversichtlicher Hoffnung[4], sie führt den Menschen zum wahren Leben[5]. Clemens stellt sie zur Taufe in Parallele, indem er von ihr aussagt, daß sie die Wiedergeburt bringt, den Tod des alten, das Entstehen des neuen Menschen. Höhere Aussagen kann er über sie nicht machen: *τεθνηκυίας μὲν τῆς πόρνης τῆς παλαιᾶς, εἰς βίον δὲ παρελθούσης αὖθις τῆς κατὰ τὴν μετάνοιαν γεννηθείσης*[6].

Hier erhebt sich indes eine Frage von erheblicher Bedeutung, auf die eine eindeutige Antwort kaum gegeben werden kann. Wie steht Clemens zur ständigen Buße, zur Lebensbuße? Philo rechnete mit ihr, und auch für Origenes war sie eine Selbstverständlichkeit. Clemens, der ja der Zeit des altchristlichen Rigorismus noch verhältnismäßig nahe stand, nimmt eine schwankende Haltung ein. Darin stimmt er mit allen Christen überein, daß die Reue über die Sünden des früheren Lebens die unumgängliche Voraussetzung für die Taufe ist[7]. Mit Hermas

---

1 Päd. I 5, 1, I 92, 15f.

2 Merk, S. 57, hat dies leider ganz verabsäumt. Über Buße und Bekehrung urteilt er, daß Clemens dasselbe wie die Philosophen darunter verstanden habe; „die Ausdrücke nur sind biblisch". Die entscheidende Wendung werde allein durch besseres Wissen herbeigeführt. Man erkennt ohne Schwierigkeit, wie vorschnell und einseitig dieses Urteil gefällt ist.

3 Strom. IV 8, 5, II 251, 17.

4 QDS 42, 1, III 187, 27f.

5 Strom. II 147, 2, II 193, 25ff.

6 Ebda. Z. 26ff. Andererseits unterscheidet er sie aber auch von jener, da sie keine volle *ἄφεσις* bringt (cf. Poschmann, Paenitentia secunda, S. 239ff.).

7 Päd. I 32, 1, I 109, 3f.: *ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις μετανενοηκότες ... διυλιζόμενοι βαπτίσματι.*

geht er ferner darin zusammen, daß er eine zweite Buße nach der Taufe für möglich hält. Ausführlich hat er seine Anschauungen in dem bedeutsamen Abschnitt Strom. II 56—59, II 143, 15ff. ausgesprochen. Dessen Tendenz ist klar: Clemens warnt vor einer häufigen *μετάνοια*: *μελέτη γὰρ . . . ἁμαρτιῶν τὸ πολλάκις μετανοεῖν* (58, 3, II 144, 19f.); dies sei überhaupt keine echte *μετάνοια*, sondern nur eine *δόκησις . . . μετανοίας* (59, 1, II 144, 20ff.). Ja, ein fortgesetztes Sündigen nach erlangter Vergebung wird geradezu mit einer heidnischen Lebensführung auf eine Stufe gestellt (57, 3f., II 143, 32ff.). Werden so auch die *συνεχεῖς μετάνοιαι* abgelehnt, so wird doch in der Nachfolge des Hermas eine zweite Buße anerkannt, wenn auch nur für unfreiwillige Sünden (57, 2, II 143, 29ff.). Das Ideal bliebe es freilich, nach Empfang der allgemeinen Sündenvergebung alle Verfehlungen überhaupt zu meiden (56, 1, II 143, 15f.). Man hat diese Stelle verschieden ausgelegt. Windisch meint, daß Clemens die zweite Buße „in ihrem Heilswerk fraglich mache" und die genuine Taufanschauung durchsetzen wolle[1]. Watkins stellt nur fest: reproduction of the teaching of the Shepherd of Hermas, er beobachtet richtig, daß Clemens die Begründung des Hermas fortgelassen habe, und kommt schließlich zu dem Resultat, daß er „a rigorist position" eingenommen habe[2]. Auch Hoh, dem wir über die Clementinische Bußlehre eine tüchtige Abhandlung verdanken, faßt diese Stelle im Sinne einer einmaligen Buße nach der Taufe auf[3], während sein ungenannter Rezensent diesen Standpunkt für „nicht voll befriedigend" ansieht und die These aufstellt, daß Clemens kein Rigorist gewesen sei. Die Wendung *μετάνοια ἀμετανόητος* (II 57, 1, II 143, 28f.) bedeute nicht „unwiederholbare Buße", sondern eine Buße, „die man nicht mehr zurückziehen soll". Die häufigen Bußen würden überhaupt nicht abgelehnt, sondern der Autor äußere nur ihnen gegenüber eine gewisse „Bedenklichkeit"[4]. So sind glücklich alle nur möglichen Ansichten vertreten, die den Akzent bald mehr auf die strenge, bald mehr auf die laxe Handhabung der Bußdisziplin setzen.

---

1 Windisch, S. 460f.

2 Watkins, S. 106—108; besondere Förderung verdanken wir diesen Ausführungen nicht. Gegen Watkins polemisiert B. Poschmann, Paenitentia secunda, S. 238, A. 2.

3 Hoh, S. 178.

4 JLitW XII, 1932, S. 325.

Bei der Interpretation dieses Abschnittes darf man aber nicht die enge Anlehnung an Hermas, Mandata IV 3 übersehen, die den Clementinischen Ausführungen von vornherein ein etwas rigoristisches Aussehen verleiht; die Ablehnung einer fortgesetzten Buße in Mandata IV 3, 6 wird von Clemens übernommen (§ 57, 3. 58, 3. 59, 1), wenn auch zum Teil anders begründet. Hebr. 10, 26f. liefert dafür den Beleg, daß die zweite Buße sich nur auf die unfreiwilligen Sünden beziehe, eine Einschränkung, die sich bei Hermas nicht findet. Clemens bezweckt mit allem, einer allzu leichtfertigen Handhabung der Bußpraxis entgegenzuarbeiten. Man wird daher auf diese eine Stelle kein entscheidendes Gewicht legen dürfen, sondern andere zum Vergleich hinzuziehen müssen[1].

Nun entwickelt QDS 39, 1f., III 185, 8ff. in manchem ähnliche Gedanken. Freilich ist hier die Tendenz eine genau entgegengesetzte: reiche Leute, die nach der Taufe in unfreiwillige Sünden fallen, brauchen nicht zu verzweifeln, denn es gibt noch eine Rettung. Gewiß ist sie an bestimmte Bedingungen geknüpft. Es müssen unfreiwillige Sünden sein, der Büßer hat

---

1 B. Poschmann, Paenitentia secunda, S. 234—236, bemüht sich, diese Stelle im Sinne einer fortgesetzten Buße zu deuten und sie dadurch mit anderen Ausführungen des Clemens in Einklang zu bringen (cf. S. 238: „widerspruchslos vereinbaren"). Er glaubt sein Ziel durch Hinzuziehen von Strom. II 62, 1ff., II 146, 17ff. zu erreichen. Sind nach der Hebräerstelle alle freiwilligen Sünden von der Buße ausgeschlossen, so verstehe Clemens darunter nur „die ausgesprochenen Bosheitssünden, die kein anderes Motiv haben als den direkten Widerspruch gegen den göttlichen Willen" (S. 236). Aber die Tendenz von Strom. II 56—59, II 143, 15ff. ist fraglos eine rigoristische, was durch die Einfügung der Hebräerstelle in den Gedankengang des Hermas noch unterstrichen wird, die Auslegung von Strom. II 62, 1ff. aus ist künstlich und hält die nur gelegentlich auftauchenden aristotelischen Distinktionen für allzu bedeutsam und wichtig, und schließlich führt Poschmanns Bestreben zu einer zu starken Systematisierung des Clemens, weil er alles einheitlich ausgeführt wissen will, ohne das Widerspruchsvolle und Disparate der Stromata gebührend zu würdigen. Ein wichtiges Beweisglied bildet für Poschmann Strom. VII 101, 6: die *ἄγνοια* und *ἀσθένεια* als die eigentlichen Ursachen aller Sünden — dies verstehe Clemens in Strom. II 57, 1 unter dem *βιασθεὶς δὲ καὶ κατασοφισθείς*, und daraus folge, daß all diese Sünden ihr Entstehen dem freien Willen verdanken! Man erkennt, wie sophistisch diese Argumentation ist und zu welch abwegigen Resultaten die Kombination dieser beiden Abschnitte führen muß, die sich mitnichten inhaltlich decken.

sich mit ganzer Seele Gott zuzuwenden, und seine *μετάνοια* soll aufrichtig sein, d. h. die begangenen Sünden dürfen nicht wiederholt werden, sie sind mit der Wurzel auszurotten[1]. Praktisch läuft dies auf die Gewährung nur einer Buße nach der Taufe hinaus.

Viel weniger präzis ist Strom. IV 154, 3, II 316, 29f. Clemens erklärt die beiden Arten der Besserung. Die zweite ist der *τρόπος κολαστικός*, bzw. *παιδευτικός*, womit die bedacht werden, die nach der Taufe gesündigt haben (*τὰ δὲ ἐπιγινόμενα ἐκκαθαίρεται*). Zu diesen göttlichen Erziehungsmaßnahmen wird Clemens sicher auch die Buße rechnen; eine Einschränkung auf nur eine für die Zeit nach der Taufe findet sich hier nicht. Diese Beobachtung erhält durch manche andere Stellen ihre Bestätigung. Sollte der Vollkommene zum Beispiel wider seinen Willen sündigen, so müsse er David nachahmen, der dem Herrn seine Verfehlungen bekannt hat[2]. Dies wird als Grundsatz aufgestellt, der immer Gültigkeit hat. Besonders im Päd. preist Clemens die Güte Gottes, die an der Buße des Sünders Gefallen hat, zu wiederholten Malen: *τὴν δὲ μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀσπάζεται, τὴν ἑπομένην ταῖς ἁμαρτίαις μετάνοιαν ἀγαπῶν*[3] — Ausführungen, die mit der Fassung seines Gottesgedankens gut in Einklang stehen. Damit hätte Clemens praktisch doch den Gedanken der ständigen Buße erreicht, der sich so trefflich in seine übrigen Anschauungen einfügt, den ihm auch sein gerade in der Bußlehre zu beobachtender Anschluß an Philo nahelegt[4].

Wie wenig rigoristisch Clemens — trotz aller gegenteiligen Äußerungen — im Grunde eingestellt war, erkennt man schon daraus zur Genüge, daß er keinen lebenslänglichen Ausschluß der Todsünder aus der Gemeinde forderte. Die Erzählung vom Räuberhauptmann beweist dies zur Genüge, denn obwohl dieser Blut vergossen hatte, erhielt er die Vergebung. Ebenso

---

1 QDS 39, 2, III 185, 16ff.: *ἡ δ' ἀληθινὴ μετάνοια τὸ μηκέτι τοῖς αὐτοῖς ἔνοχον εἶναι, ἀλλὰ ἄρδην ἐκριζῶσαι τῆς ψυχῆς ἐφ' οἷς ἑαυτοῦ κατέγνω θάνατον ἁμαρτήμασιν*; cf. 39, 6, III 186, 4ff.

2 Strom. IV 113, 1, II 298, 1ff.

3 Päd. III 93, 3, I 287, 7f.; Päd. I 81, 3, I 138, 2f.

4 Hinter beiden in voriger Anmerkung zitierten Stellen stehen philonische Gedanken im Hintergrunde (cf. Stählins Nachweise im Apparate). — Wörtliche Anlehnung an Philo beobachten wir auch in Strom. II 70, 3, II 150, 12ff. und Strom. II 97, 3—98, 1, II 166, 9ff.; Clemens exzerpiert hier und im folgenden einen Abschnitt aus Philos Traktat De virtutibus.

empfängt die Ehebrecherin auf Grund ihrer Reue Verzeihung für ihr Treiben[1].

Dieses Schwanken, das wir bei Clemens beobachten, erklärt sich am besten aus der Übergangszeit, in der er lebte. Es muß in Alexandrien neben Kreisen, die an der altchristlichen Strenge festhielten, andere gegeben haben, die eine laxere Praxis propagierten[2]; mit den Ansprüchen des kirchlichen Amtes kreuzten sich die der Geistträger, bzw. der „Gnostiker". Clemens nahm in diesen Fragen eine besondere, seiner Veranlagung und seinen Anschauungen entsprechende Stellung ein. Er hob, wie wir weiter unten zeigen werden, die Aufgabe des Pneumatikers für die Seelenleitung der einfacheren Christen stark hervor, während er die des Klerus in den Hintergrund treten ließ[3]. Sein Gottesgedanke legte ihm die Vorstellung einer ständigen Buße nahe, aber in seinem Kampf gegen alle gefährliche Oberflächlichkeit konnte er scharfe Worte finden, die ihn den Eiferern zuzugesellen schienen. Galt es verschüchterte und ängstliche Gemüter zu trösten und aufzurichten, so fand er warme Töne, in denen er Gottes väterliche Liebe pries. Er hat das nicht als Widerspruch empfunden, sondern sich als guter Pädagoge den jeweiligen besonderen Verhältnissen angepaßt. Man wird daher seine Haltung nicht eindeutig festlegen dürfen, sondern muß sie gerade in ihrem Schwanken zu erfassen versuchen[4].

---

1 Strom. II 147, 2, II 193, 24ff.

2 Sonst wäre die versteckte Polemik in Strom. II 56—59 unverständlich.

3 Er erwähnt gelegentlich, daß die Presbyter die Aufgabe hätten, die Leute zu bessern (Strom. VII 3, 3, III 4, 19). Aber man übersehe nicht, daß es nicht in seiner Absicht lag, hier in Einzelheiten einzugehen. B. Poschmann, Paenitentia secunda, S. 249ff., hat sich bemüht, den Anteil der Kirche an der Buße als recht groß erscheinen zu lassen und die These zu beweisen: „Ebenso aber setzt seine Bußlehre die Mitwirkung der Kirche voraus, so wenig er auch direkt darüber sagt" (S. 249). Aber alle Ausführungen über die kirchliche Rekonziliation erheben sich nicht über Mutmaßungen (cf. S 255: „ein notwendiges Postulat"), und die Behauptung, daß die Seelenführer „ohne Zweifel" „in erster Linie die kirchlichen Vorsteher als die berufenen Hirten" gewesen seien (S. 257), findet in den Clementinischen Darlegungen keine Stütze. Die bei Clemens m. E. vorhandene Spannung zwischen Amt und Gnostiker ist verschwunden (cf. S. 259).

4 Dies hat Hoh, S. 175ff., in seiner Darstellung gut herausgearbeitet.

11. Die Fortsetzung des Kampfes gegen die Sünde

Die Buße bedeutet die Einleitung des Kampfes gegen die Sünde; das Endziel, dem jeder zuzustreben hat, ist deren gänzliche Überwindung: *ἀποσπασθῆναι ... ἁμαρτίας*[1]. Da völlige Sündlosigkeit auf Erden selbst nicht vom Vollkommenen erreicht wird[2], so währt dieses Ringen das ganze Leben hindurch. Es ist natürlich nur — darin bleibt Clemens seiner synergistischen Grundeinstellung treu — mit göttlicher Hilfe durchführbar. Der Logos heilt von allen Begierden, er führt den Menschen durch seine Erziehungsarbeit diesem Ziele entgegen, an ihn wendet sich der Gläubige im Gebet und bittet um Hilfe[3]. In immer neuen Variationen wandelt Clemens diesen Gedanken ab und preist voll innerer Wärme den Schutz und Beistand, den der göttliche Pädagoge gewährt.

Jener kann aber nur dann wirksam werden, wenn ihm menschliches Streben parallel läuft. Entsprechend der Fassung des Sündenbegriffs wird es doppelter Art sein. Sieht Clemens das Wesen der Sünde in der *ἄγνοια* ausgedrückt, so muß diese durch die *μάθησις* überwunden werden, d. h. durch eine Stärkung der Urteilsfähigkeit, die vor trügerischen Bildern Schutz bietet. Man setzt einer falschen *φαντασία* entgegen *τὰς φαντασίας τὰς λογικάς*[4]. Dies führt Clemens gelegentlich ganz im Sinne der Stoa, besonders Epiktets aus. Doch es ist nicht das letzte Wort, das er hierzu zu sagen hat. Er verbindet vielmehr diesen griechischen Intellektualismus sofort mit seinem christlichen Standpunkt. Lehrreich ist hierfür Strom. VII 102, 1, III 72, 3ff. Nach VII 101, 6, III 71, 24 ist die *ἄγνοια* die eine Wurzel, aus der die

1 Prot. 115, 2, I 81, 18.

2 Päd. I 4, 3, I 92, 3f. (im Anschluß an Philo).

3 Päd. I 51, 1, I 120, 21f.; Päd. I 7, 1, I 94, 6ff.: die Stelle ist insofern interessant, als sie das Wirken des Logos für uns auf die Naturen Christi verteilt: *τὰ μὲν ἁμαρτήματα ὡς θεὸς ἀφιείς, εἰς δὲ τὸ μὴ ἐξαμαρτάνειν παραπαιδαγωγῶν ὡς ἄνθρωπος*; Päd. I 91, 2, I 143, 18f.: *τῇ δὲ παραμυθίᾳ παρηγορεῖ τὰ ἁμαρτήματα, μειῶν ... τὴν ἐπιθυμίαν*; Päd. III 101, 1, I 291, 3ff.; Prot. 115, 2, I 81, 16ff.; Päd. III 85, 3, I 283, 7ff. Das Kreuz Christi trennt uns von unseren früheren Sünden. Clemens denkt hierbei wohl an die Taufe, was man aus der Fortsetzung erschließen könnte: *ἀναγεννηθέντες*.

4 Strom. VII 100, 4, III 70, 22ff.; cf. VII 16, 2f., III 12, 7ff.: der Gnostiker überwindet *τὰς ἀβουλήτους τῆς ἀγνοίας ὁρμὰς τάς τε ἀλόγους δι' ἀμαθίαν ἀνάγκας* nur *διὰ μαθήσεως*.

Sünde entspringt; man überwindet sie durch die *μάθησις*, bzw. durch die *γνῶσις*, wie Clemens an dieser Stelle schreibt[1]. Aber er begnügt sich nicht mit dieser Feststellung, sondern fährt fort: *καὶ ἡ τῆς ἐκ τῶν γραφῶν μαρτυρίας ἐναργὴς ἀπόδειξις*, d. h. er gibt allem einen christlichen Inhalt, indem er die *γνῶσις* (*μάθησις*) an die Schrift bindet. Leider fehlen nähere Angaben, zieht man aber Strom. VII 105, 1, III 74, 7ff. zum Vergleich hinzu, so gewinnt man ein etwas klareres Bild. Die Erkenntnis, die aus der Schrift gewonnen wird, flößt eine hochgemute Gesinnung ein, die über alle Anreizungen zur Sünde erhaben macht. Vielleicht darf man hierbei an die mancherlei anfeuernden Beispiele denken, die Clemens in all seinen Werken der Schrift entlehnt hat, oder an den weiten Bezirk der mahnenden und warnenden Worte. Dies alles mag unserem Autor vor Augen gestanden haben, als er sich dieser allgemeiner gehaltenen Wendungen bedient hat. Man sieht, wie falsch es wäre, wollte man Clemens einseitig als griechischen Philosophen deuten[2].

Dies wird noch deutlicher, wenn wir die andere Seite betrachten, die uns einen weit besseren Einblick in das Innere des Clemens und dessen treibende Kräfte gestattet: Die Sünde ist Willenswiderspruch gegen Gott. Man überwindet sie dann durch Gehorsam, den man den Geboten leistet[3], bzw. durch *ἄσκησις*. Darauf spielt Clemens wohl auch in Strom. VII 102, 1, III 72, 5f. an: *ἡ κατὰ λόγον ἄσκησις ἐκ πίστεώς τε καὶ φόβου παιδαγωγουμένη*; sie gehört dem Bereiche der *πρᾶξις* an (§ 102, 2) und läßt

1 Daß Clemens die *γνῶσις* hier in der Bedeutung von *μάθησις* verstanden wissen will, lehrt ein Vergleich mit Strom. VII 16, 2f., III 12, 7ff.

2 Dies trifft namentlich auf Verkuyls Schilderung zu, die Clemens ganz einseitig intellektualistisch auffaßt (S. 39).

3 Strom. VII 16, 5, III 12, 16f. — Man beachte, daß wenige Zeilen zuvor (§ 16, 3) uns das *διὰ μαθήσεως* begegnet ist. Clemens stellt beides ziemlich unvermittelt nebeneinander. — Gelegentlich bezeichnet er die Sünde als „Krankheit" der Seele (Päd. I 6, 1, I 93, 10ff.; QDS 15, 6, III 169, 30; Strom. II 34, 2, II 131, 1f.: *νόσον ψυχῆς*), worin er Philo folgt (spec. III 11, V 153, 5). Die beiden gemeinsame Quelle ist natürlich die Stoa (cf. StVF III 421). Es handelt sich bei beiden Alexandrinern aber nur um einen Seitenpfad, daher ist Ziegert, S. 57, im Irrtum, wenn er die Clementinische Sündenauffassung (Sünde = Krankheit) als stoisch ausgibt. Clemens ist auch hier, wie unsere Ausführungen gezeigt haben, eine viel reichere Natur, aber es ist für ihn wie für Philo bezeichnend, daß sie vor solchen Abschwächungen nicht zurückschrecken.

sich von Furcht und Glaube als wirksamen Motiven bestimmen. Das nähere Verständnis dieser Stelle ergibt sich aus Strom. VI 98, 3, II 481, 19ff.: *φόβος μὲν γὰρ αἴτιος τοῦ μὴ ἁμαρτάνειν τοῖς πολλοῖς, ἐπαγγελία δὲ ἀφορμὴ τοῦ διώκειν ὑπακοήν, δι᾽ ἧς ἡ σωτηρία.* Furcht vor den angedrohten Strafen und Glaube an die Verheißungen wären also die pädagogischen Mittel, die Gott gebrauchte, um uns zum Gehorsam zu leiten. Dieser bewirkt die Überwindung der Sünde und ist damit die Pforte, die zum ewigen Leben führt. Darum preist Clemens ihn in seinen Schriften auch unermüdlich und vergißt dabei nie das Gebot zu erwähnen, denn *ὑπακοή* und *ἐντολή* gehören eng zusammen[1]. In der Art, wie er beides aufeinander bezieht, erkennt man den Fortschritt im geistlichen Leben. Es gehört der unteren Stufe an, wenn man um des in Aussicht gestellten Lohnes willen das Gebot befolgt — darauf weist auch das *τοῖς πολλοῖς* in Strom. VI 98, 3 hin; das Ziel alles ethischen Strebens geht dahin, das Gebot um des Gebotes willen zu erfüllen[2]. So würdigt Clemens in biblischer Weise den Gehorsam als das wirksame Mittel, um der Sünde Herr zu werden, ja er kann diesen Gedanken auch ins Positive kehren und mit Gal. 2, 20 verbinden: *»ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστὸς« διὰ τῆς τῶν ἐντολῶν ὑπακοῆς ἁγνῶς καὶ μακαρίως*[3]. Alle innere Entwicklung ruht also auf diesem Fundament.

Außer diesen prinzipiellen Anweisungen, die Sünde fortgesetzt durch *μάθησις* und Gehorsam zu bekämpfen, Forderungen, die genau der doppelten Fassung des Sündenbegriffs entsprechen, finden sich nur wenige, mehr ins Einzelne gehende Ratschläge. Clemens ist zurückhaltender als Philo, ganz zu schweigen von Origenes, der in seinen Homilien hierfür einen reichen Schatz seelsorgerlicher Weisheit ausbreitet. Clemens hatte in seinen mehr lehrhaft gehaltenen Schriften wohl auch nicht allzuviel Gelegenheit, auf diese Fragen einzugehen, aber ich finde es doch recht bezeichnend für ihn, daß ich nur zwei Stellen entdeckt habe, die nähere Angaben enthalten. In der einen mahnt er, *ἀεὶ τὰς ῥίζας τῶν ἁμαρτημάτων ἐκκόπτειν*[4], d. h. die *ἐπιθυμία* müsse vor allem vernichtet werden. In der anderen bemerkt er, daß der Mensch

---

1 Päd. I 102, 2, I 151, 14: *ὑπακοὴ δὲ θεμελιοῦται ἐντολαῖς.*
2 Strom. IV 147, 4, II 313, 22f.
3 Strom. III 106, 4, II 245, 17f.
4 Päd. II 51, 2, I 188, 17.

sich nur dann wirksam von der Sünde fernhalten könne, wenn er im Gefühle der ständigen Gegenwart Gottes lebe[1]. Dies wird der Gnostiker in vollendeter Weise tun, weil sein ganzes Leben ein Gebet geworden ist, das ihn auch bei alltäglichsten Verrichtungen mit Gott verbindet. Clemens steht mit dieser Forderung am Anfange einer langen Entwicklung. Basilius ist in seinen Schriften des öfteren auf diese Frage eingegangen[2], die großen geistlichen Lehrer der östlichen und westlichen Kirche wie Johannes Climacus, Maximus Confessor, Cassian kennen das ständige Gebet, und es dauerte nicht allzu lange, so schuf man feste Regeln. Man wiederholte entweder nur ein Wort, den Namen „Jesus", wie es unter anderen die Hesychasten taten (das *μονολόγιστος*-Gebet), oder das Gebet des Zöllners, ein Brauch, der noch in der russischen Frömmigkeit der neueren Zeit nachgewirkt hat (z. B. beim hl. Serafim von Sarow)[3]. Dabei betonte man immer wieder, daß infolge dieses engen Kontaktes mit Gott die Sünde überwunden würde. Im Abendlande begegnen wir diesen Gedanken ebenfalls bis zur Gegenwart. R. Vernay S. J. weist auf Lallemant, Doctrine spirituelle, Prinzip 4 und 5 hin und gibt selbst folgende Beschreibung: „Marcher en présence de Dieu; éviter par amour de Dieu les moindres fautes et les moindres occasions de fautes; ... surveiller ses pensées et ses affections ..."[4]. Die anderen Mittel, die eine Vernichtung der Sünde erstreben, die tägliche Selbstprüfung oder die *φυλακὴ τοῦ νοῦ* scheint Clemens noch nicht zu kennen. Sie spielen anscheinend erst in der großen aszetischen Bewegung des 4. Jahrhunderts eine größere Rolle, werden dann aber von dieser Zeit ab regelmäßig von den aszetischen Schriftstellern ausführlich behandelt[5]. —

1 Päd. III 33, 3, I 255, 28f.: *οὕτως γὰρ μόνως ἀπτώς τις διαμενεῖ, εἰ πάντοτε αὐτῷ συμπαρεῖναι νομίζοι τὸν θεόν.*

2 Basilius, Regulae brevius tractatae, interrogatio 21, MSG 31, 1097 B: *ἀργεῖ δὲ ὁ νοῦς καὶ ἀμεριμνεῖ ἐξ ἀπιστίας τοῦ παρεῖναι τὸν θεόν, ἐτάζοντα καρδίας καὶ νεφρούς* — daher kümmere er sich auch nicht *περὶ τὰ ἀναγκαῖα.* Johannes Climacus, Scala Paradisi, gradus 6, MSG 88, 796 B: *μνήμης αὐτοῦ τοῦ θεοῦ παρόντος.* — Für das Abendland etwa in der Nachfolge Augustins die Regula S. Benedicti, cap. VII, S. 31, 41—43; 32, 70f.; XIX, S. 54, 1f. Butler.

3 Cf. Igor Smolitsch: Leben und Lehre der Starzen, Wien 1936, S. 209.

4 Dictionnaire de Spiritualité, I, Paris 1937, Sp. 1066.

5 Eine kurze, freilich sehr ergänzungsbedürftige und ganz unhistorisch angelegte Übersicht im Dictionnaire de Spiritualité, I, Sp. 1059ff.

Übersieht man die Ausführungen des Clemens über die Sünde und deren Bekämpfung, so fällt jedem gewiß die große Ähnlichkeit dieser Konzeption mit der Philos auf. Beide kennen dies charakteristische Schwanken zwischen einer biblischen Grundeinstellung und dem Intellektualismus der griechischen Ethik. Beide verwenden reichlich Gedanken und Termini der stoischen Philosophie, womit sie Anleihen aus anderen Systemen verbinden, um Fragen wie die nach dem Entstehen der Sünde zu beantworten. Anthropologische Schemata werden übernommen, die stoische Affektenlehre wird reproduziert, das Wesen der Sünde in der Unwissenheit gesehen und die Strafe unter dem Gesichtswinkel des Erziehungsgedankens betrachtet. Aber oft unvermittelt tritt neben diese Welt eine andere, in der beide Alexandriner wirklich zu Hause waren. Hier spüren wir den Herzschlag ihrer religiösen Einstellung. Der Glaube an den liebenden Gott, der den Menschen sucht und auf den dieser sich verlassen darf. Die Sünde erscheint dann als Ungehorsam gegen dessen Gebot, was den Menschen schuldig macht und seine Bestrafung erfordert. Der anklagende Ruf des Gewissens und die Buße sind die notwendigen Folgen und leiten zugleich den Kampf gegen die Sünde ein. Dabei ist es reizvoll zu beobachten, wie auch diese Gedanken oft in ein griechisches Gewand gehüllt werden, wie etwa bei der Schilderung der Willensfreiheit beide Anschauungsweisen sich innerlich durchdringen.

Gehen beide Alexandriner in dieser allgemeinen Haltung auch zusammen, so trennen sich doch in vielem ihre Wege. Die metaphysischen Spekulationen über den Ursprung der Sünde, die bei Philo gelegentlich auftauchen, fehlen bei Clemens, andererseits haben dessen christliche Anschauungen bei jenem keine Parallele, und auch dann, wenn beide sich ähnlicher Wendungen bedienen, ist die verschiedene Klangfarbe ihrer Aussagen nicht zu überhören. Beide preisen die göttliche Güte und Liebe, aber die Clementinischen Ausführungen sind durchglüht von den tiefen und innigen Gedanken der Johanneischen Schriften. Für beide ist der Logos der Leiter der sittlichen Entwicklung, aber bei Clemens trägt er nicht die Züge eines abstrakten Gebildes, sondern die Jesu Christi. Wie zart schildert unser Autor dessen Verhalten zu uns, wie beleuchtet er alles von den großen Heilstatsachen der Inkarnation und Passion aus! Damit verbindet er die Kirche und ihr sakramentales Gnadenleben; die Taufgnade

der Wiedergeburt, die zugleich die Grundlage für alle sittliche Vollkommenheit und für alles gnostische Erkennen bildet, die Kirche als Mutter der Gläubigen und als Mittlerin zwischen ihnen und Christus; das Blut Christi als Fundament der Kirche und als nährende Speise, als eucharistische Nahrung. Welche Fülle von geheimnisvollen Beziehungen, die den Untergrund für die Sündenlehre bilden und von denen man diese nicht abtrennen darf! Hier treten — trotz aller äußeren, sofort in die Augen fallenden Ähnlichkeiten — die tiefgreifenden Verschiedenheiten zwischen Clemens und Philo deutlich zutage, von hier aus versteht man es auch, daß jener der antiken Philosophie noch weniger verhaftet geblieben ist als dieser, mag er auch deren Denkmittel und Terminologie reichlich verwendet haben.

Dieses sein christliches Erbe verbindet Clemens innerlich mit seinem großen Nachfolger Origenes. Was dieser vor ihm voraus hat, ist vielleicht ein Doppeltes. Zunächst die feinere psychologische Beobachtungsgabe, der wir in den Predigten auf Schritt und Tritt begegnen, mag es sich nun um das Entstehen der Sünde handeln oder um deren Wirkungen. Hier wird alles mit der Schrift in engen Kontakt gebracht und leuchtet nun in einer Vielzahl von Nuancierungen auf, wobei die meisterhafte Handhabung der allegorischen Exegese wertvolle Dienste leistet. Sodann stellt man bei Origenes eine größere innere Bewegtheit fest. Er sieht in allem einen Kampf zwischen Gott und Teufel um die Seele, die Wirkungen der Sünde werden vornehmlich als Wachsen des bösen Geistes in uns beschrieben, und die ständigen Bemühungen, die Sünde zu überwinden, erscheinen als Glied einer großen Schlacht, welche die Gläubigen gegen die dämonischen Mächte durchzufechten haben. Gewiß fehlen bei Clemens diese Gedanken nicht ganz, man fühlt sich aber gleichwohl wie in eine andere Welt versetzt, wenn man die Hexateuch-Homilien des Origenes studiert. Wie eindringlich wird hier das Ringen der großen metaphysischen Gewalten geschildert, in das der Mensch mitten hineingestellt ist, das Ringen zwischen gutem und bösem Engel um den Besitz der Seele! Origenes hat einen viel engeren Kontakt mit der altchristlichen Haltung erreicht, bzw. mit neutestamentlichen Schriften — insonderheit mit den paulinischen Briefen —, als es einem Clemens möglich gewesen ist. Dieser Unterschied findet seine letzte Begründung natürlich in den beiden Persönlichkeiten selbst. Während Clemens beim Heran-

nahen der Verfolgung flieht, bereitet der jugendliche Origenes die Katechumenen zum Martyrium vor, wobei er den eigenen Tod ständig vor Augen hat. Hier liegen die Wurzeln seiner Theologie, und diese heilige Glut durchstrahlt alle seine Schriften, die nur ein schwacher Abglanz sind von dem Reichtum eines Herzens, das in Christus versenkt ist, sich aber zugleich auch ständig von den dämonisch-teuflischen Mächten bedrängt und gefährdet fühlt. Clemens ist eine anders gerichtete Persönlichkeit, die einem Origenes gegenüber ruhiger, philosophischer wirkt, und aller Schwung, der ihr gewiß nicht fehlt, kann doch über diese tiefe Wesensverschiedenheit nicht hinwegtäuschen. Es bleibt nicht aus, daß sich diese Differenz bis in kleine Einzelheiten ihrer Lehre und Frömmigkeit hinein bemerkbar macht und daß sie unter anderem auch in der Fassung der Sündenlehre spürbar ist.

Doch darin stimmen alle drei Alexandriner überein, daß dieser Kampf gegen die Sünde unerläßliche Voraussetzung für alle weitere Entwicklung darstellt. Dies gilt für beide Seiten, in die sich das Vollkommenheitsideal entfaltet. So weist Clemens darauf mit Nachdruck hin, daß erst eine Vernichtung der Sünde den *ὀρθὸς βίος* ermöglicht[1], und er führt an anderer Stelle aus: *οἱ δὲ τούτων* (scil. *ζῆλος, ἔρις* usw.) *ἀπεσχημένοι . . . βρώματος γνωστικοῦ μεταλαμβάνουσιν*[2]. Die erfolgreiche Durchführung dieses Ringens bildet also die Grundlage für den inneren Aufstieg.

Und noch eine Ansicht teilen sie miteinander: Der Kampf gegen die Sünde findet seine Fortsetzung und Krönung im Kampfe gegen die *πάθη*. Beider Vernichtung fordert Philo[3]; wenn Origenes im Hohenlied-Kommentar die Stelle erklären will, daß der Winter zugunsten des Frühlings weiche, so versteht er unter „Winter" nicht nur ein Bedrängtwerden durch die Sünden, sondern auch ein Hin- und Hergeworfenwerden durch die Leidenschaften. Von beidem müsse man frei werden[4]. Clemens ist der gleichen Meinung. Es ist schwerlich zufällig, daß er *ἁμαρτία* und *πάθη* mit Vorliebe neben-

1 Strom. V 16, 7, II 336, 18f.

2 Strom. V 26, 2, II 342, 9f.; cf. Strom. III 43, 1, II 215, 26f.

3 Spec. I 191, V 46, 11f.: . . . *οὐκ ἔνεστιν ἄνευ θεραπείας ἁμαρτημάτων καὶ παθῶν ἐκτομῆς.*

4 Hohelied Com. IV, VIII 229, 23ff. Baehrens.

einanderstellt[1]. Daß zwischen ihnen ein innerer Zusammenhang bestanden hat, haben uns bereits unsere Untersuchungen über das Entstehen der Sünde und über die Bedeutung der Affektenlehre gezeigt. Die Vernichtung des einen Gegners muß daher die des anderen zur notwendigen Folge haben. Da Sünde und *πάθη* mit der Welt und ihren Gütern in engem Kontakte stehen, so gilt es auch, die Stellung des Clemens zu ihr zu ermitteln. Der Erledigung dieser doppelten Aufgabe soll das nächste Kapitel gewidmet sein.

1 Prot. 115, 2, I 81, 17f.: *πιστεύσαντες ἀπαλλαγῆναι μὲν παθῶν, ἃ δὴ ψυχῆς νόσοι, ἀποσπασθῆναι δὲ ἁμαρτίας.* Man beachte auch, daß hier die *πάθη* als Krankheiten der Seele bezeichnet werden, was an anderen Stellen von der Sünde ausgesagt wird. Päd. I 51, 1, I 120, 22: *ἰᾶταί τε ἅμα τὰ πάθη καὶ ἀνακαθαίρει τὰς ἁμαρτίας.*

KAPITEL II

Der Kampf gegen die πάθη und die Stellung zur Welt

1. Der Kampf gegen die πάθη

Wie der Kampf gegen die Sünde, so ist auch der gegen die πάθη eine der Hauptaufgaben des nach der Vollkommenheit Strebenden. Mit Recht hat K. Holl geurteilt: „Das richtige Verhältnis zu ihnen zu gewinnen, erschien als die große sittliche Aufgabe, die der Gläubige zu lösen hat"[1]. Sie muß es sein, weil die Leidenschaften eine niederziehende Wirkung ausüben (*τοῖς σφετέροις βαρουμένους πάθεσι*)[2]. Man denkt unwillkürlich an jenen Verdammten in Michelangelos „Jüngstem Gericht", den die Schwere seiner Sünden zum Orte seiner Qual unaufhaltsam hinabdrückt und langsam sinken läßt. Will der Mensch inneren Frieden genießen, will er wahre Freiheit besitzen, so kann er dies nur, wenn er sich zu einem unaufhörlichen Ringen gegen diese Tyrannen entschließt[3], die die Seele mit Kriegslärm erfüllen und in schwingende Bewegung versetzen, die sie mit Stacheln stechen, die stärker sind als die Stacheln der Wespen.

Ergibt sich aus allem die Notwendigkeit dieses Kampfes, so gewinnen wir doch aus den Clementinischen Schriften nur wenig Anhaltspunkte über die Art seiner Durchführung. Uns wird das nicht weiter verwundern, wenn wir daran denken, daß unser Autor auch über das Ringen mit der Sünde keine näheren Angaben machte. Natürlich versichert er zu wiederholten Malen, daß die menschlichen Kräfte zur Bewältigung dieser Aufgabe nicht ausreichen. Aber jeder hat sich Mühe zu geben, von sich

1 K. Holl: Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, 1898, S. 227.

2 Strom. IV 117, 2, II 299, 25f.; sie werden nach dem Tode von den Engeln aufgehalten, die den Zoll einfordern; eine Anschauung, die auch in gnostischen Zirkeln gang und gäbe war.

3 Strom. II 120, 2, II 178, 13ff.

aus die Leidenschaften unschädlich zu machen, um dadurch der göttlichen Hilfe würdig zu werden. Clemens hat also auch hier seine synergistische Grundeinstellung nicht verleugnet, was der lehrreiche Abschnitt Strom. II 126, 1—2, II 181, 15ff. deutlich zeigt: *χρὴ τοίνυν συνασκεῖν αὐτοὺς εἰς εὐλάβειαν τῶν ὑποπιπτόντων τοῖς πάθεσι*, damit Gott urteilen kann: *ἄξιον κρίνας διὰ τὴν γνησίαν αἵρεσιν* (Z. 21). Dann erst steht er uns in diesem Kampfe bei und ruft uns das tröstende Wort zu: *οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλείπω* (Z. 20).

Der Hilfen, deren wir uns in diesem Streite erfreuen dürfen, sind mannigfache. Neben dem göttlichen Eingreifen hebt Clemens besonders das des Logos hervor. Diesen preist er als den hilfreichen Arzt und als den geduldigen Erzieher, der die Seele heilt und mit himmlischer Kraft erfüllt[1]. Es gehört zu dessen pädagogischer Weisheit, daß er den Menschen durch Beispiele heldenhafter Kämpfer und Überwinder immer aufs neue anfeuert und ermuntert, es diesen Großen nachzutun[2]. Besonders wichtig ist es aber, daß der Gläubige sich an das göttliche Gebot hält und dieses ihm Kraft und Stütze verleiht. Kampf gegen die *πάθη* finden wir bereits in vorchristlicher Zeit, bei den griechischen Dichtern und Philosophen, gepredigt — meint Clemens. Diese können ihn aber nicht ernsthaft durchführen, weil sie sich nur auf nichtige Worte und zweideutige Orakelsprüche stützen, während die Christen in der *ἐντολή* eine nie versagende Schutzwaffe besitzen[3]. Diese Stelle zeigt übrigens deutlich, daß Clemens das Neue und Besondere des Christentums sehr wohl empfunden hat. Man muß nur auf solche gelegentlichen Bemerkungen achten, die für die Einstellung unseres Autors aufschlußreicher sind als alle bewußten Angleichungen an die Denk- und Sprechweise der Philosophie, die rein äußerlich gesehen in den Strom. vorherrschen. Eine weitere Hilfe bedeutet das tatkräftige Eingreifen der Brüder, die sich in Gebet und Fürbitte ihrer Gefährten annehmen, sie durch Zuspruch und Tadel anfeuern und

---

1 Päd. I 1, 4, I 90, 18: *τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν ὑπισχνούμενος* (scil. der Logos) *τὴν ἴασιν*; I 3, 3, I 91, 13: *ἵν' ἡμῶν ἰάσηται τὰ πάθη*; I 6, 1, I 93, 8f.; I 83, 2, I 138, 23ff.: breite Ausführungen, daß wir des Logos als Arztes und Erziehers bedürfen, um von den Leidenschaften befreit zu werden; QDS 29, 3, III 179, 7f.: *τούτων δὲ τῶν τραυμάτων μόνος ἰατρὸς Ἰησοῦς, ἐκκόπτων ἄρδην τὰ πάθη πρόρριζα*; Strom. II 122, 1, II 179, 15ff.

2 Päd. I 3, 1, I 91, 3ff.

3 Strom. II 122, 1, II 179, 15ff.

warnen, kurz, die als die wahren Nachahmer Christi dessen Erziehungswerk an den Seelen fortsetzen[1]. Darin besteht, wie wir später zeigen werden, die eigentliche Aufgabe der Gnostiker, denen die Seelenleitung anvertraut ist und die stellvertretend für ihre Schutzbefohlenen eintreten. Hinter dieser Anschauung taucht der Gedanke vom Corpus Christi Mysticum auf, d. h. der Kampf gegen die *πάθη* spielt sich im Raume der Kirche ab; deren Kraftquellen bilden für den Gläubigen eine wirkliche Stärkung. Dies wird noch klarer, wenn man von dieser Einsicht aus einen Abschnitt des ersten Buches des Päd. deutet (Päd. I 43, 1, I 115, 24ff.). Der Logos wird hier als der Ernährer der heiligen Schar gefeiert, der den Kindern die ihnen entsprechende Nahrung reicht: *σάρκα ὀρέγει καὶ αἷμα ἐκχεῖ* (42, 3), wie es im Anschluß an Joh. 6, 53 heißt. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß Clemens auf die Eucharistie anspielt, was die Fortsetzung in § 43, 1 nur bestätigt. Werden wir doch aufgefordert, *ἀποδύσασθαι ἡμῖν τὴν παλαιὰν καὶ σαρκικὴν . . . φθοράν* (Z. 25f.), da wir jetzt eine neue Nahrung zu uns nehmen, die uns an der *ἀφθαρσία* teilnehmen läßt[2]. So wird es uns möglich sein, Christus in unser Herz aufzunehmen (*ἐνστερνίσασθαι*, Z. 28). Als die Wirkung dieser engen Verbindung mit dem Herrn erscheint die Niederkämpfung der *πάθη* (*ἵνα καταργήσωμεν τῆς σαρκὸς ἡμῶν τὰ πάθη* Z. 29). Die Vernichtung der Leidenschaften wird also möglich infolge der durch das Sakrament vermittelten Einwohnung Christi[3]. Wieder beobachten wir, wie verschiedene

---

1 QDS 40, 6, III 187, 4ff.: göttliche Hilfe, eigenes Streben, aufrichtige Buße sind die Mittel, um die *πάθη* zu überwinden, ihnen gesellt sich zu: *ἀνθρωπείας ἱκεσίας καὶ ἀδελφῶν βοηθείας*.

2 Clemens sagt es nicht direkt, aber die Gegenüberstellung von *φθοράν* — *καινῆς δέ* legt diese Gedankenführung doch recht nahe. Im Hintergrunde steht deutlich das Ignatianische *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν* (Ephes. 20, 2).

3 Hillen, S. 13ff., hat sich eingehend zu dieser Stelle geäußert, er faßt das Resultat seiner Untersuchungen so zusammen: in eucharistia veram realemque praesentiam (S. 17), Joh. 6, 52ff. werde von Clemens streng wörtlich aufgefaßt. Auch Freppel, S. 168, ist dieser Meinung. Anders urteilt Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive, II, l'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation, [9] Paris 1930, S. 254ff., der in diesem Abschnitt keine Anspielung auf die Eucharistie sieht, sondern alles auf die „doctrine“ bezieht: sont nourris de la connaissance de Dieu. Clemens spreche von der Gnosis, aber nicht vom Sakrament (S. 254ff.). Diese Ansicht hat übrigens schon vor Batiffol ein deut-

Motive sich bei Clemens miteinander verschlingen: Christus wird gepriesen als der große Helfer im Streite gegen die Leidenschaften; Kirche, Sakrament und Schrift sind weitere Bundesgenossen, die den Menschen stärken und ihm seine schwere Aufgabe erleichtern. Der Abstand von Philo ist trotz der synergistischen Grundhaltung, die beiden Alexandrinern gemeinsam ist, nicht zu übersehen; die christliche Einstellung des Clemens macht sich überall bemerkbar.

Gestützt auf diesen starken Beistand hat der Mensch, der nach Vollkommenheit strebt, den Kampf gegen die πάθη aufzunehmen und durchzuführen. Clemens feiert den Gnostiker als den wahren ἀθλητής und schildert sein Ringen in Bildern, die der damaligen Zeit vertraut waren. Dieser streitet gegen die feindlichen Dämonen, die durch die Leidenschaften kämpfen, er wird nach Erringung des Sieges antikem Brauche entsprechend bekränzt. Paulinische Gedanken (Ephes. 6, 12) klingen an und verbinden sich mit dem altchristlichen Dämonenglauben. Dabei beobachten wir wieder ein eigenartiges Oszillieren zwischen Realismus und Spiritualismus, denn bald handelt es sich um eine richtige Schlacht gegen die Dämonen, bald wird alles ins Psychologische umgebogen, indem man im Wirken der πάθη das eigentlich Dämonische erblickt[1]. Verglichen mit Origenes erscheinen die Clementinischen Ausführungen ruhiger und maßvoller, sie erwecken mehr den Eindruck des Anempfundenen und sind wohl nur zum kleineren Teile Zeugnisse persönlicher Erfahrungen.

---

scher Gelehrter vertreten, F. Probst, Die Lehre des Clemens von Alexandrien über die Eucharistie als Sakrament und Opfer (ThQS 50, 1868, S. 211f.): Clemens rede „nicht von der Eucharistie, sondern von der Lehre".

Die Stelle hat tatsächlich etwas Schwebendes an sich, die Vorliebe des Clemens für gewagte allegorische Auslegungen, der unaufhörliche Wechsel der Bilder verleiht den Ausführungen einen schillernden Charakter. Ich würde deshalb auch die „Realpräsenz" bei Clemens nicht in dem strengen Sinne heutiger Dogmatik fassen, weil Realismus und Spiritualismus sich bei ihm eigentümlich durchdringen. Andererseits halte ich es aber auch für eine unerlaubte Vereinfachung, wenn man in diesem Paragraphen alles nur auf die Lehre deuten würde, ohne das Sakrament gebührend zu berücksichtigen. Schon die gehobene, feierliche Sprache des Clemens läßt es vermuten, daß es ihm um Wichtiges und jedem profanen Blick zu Entziehendes geht.

1 Strom. VII 20, 3—5, III 14, 23ff.

Das entscheidende Motiv, das den Gnostiker bei diesem Streite leitet, ist allein die Liebe zu Gott[1]. Das Ziel, das erstrebt wird, ist — ähnlich wie bei Philo — ein doppeltes. Zuweilen begnügt sich Clemens mit der Forderung, der Vollkommene solle die Leidenschaften beherrschen: *βασιλεύων τῶν παθῶν*[2], in der Regel verlangt er aber deren völlige Vernichtung und Ausrottung: *τὰ μὲν πάθη ἀποτιθεμένους, ἀναμαρτήτους δὲ γινομένους*[3]. Das versteht er unter der Paulinischen Wendung, die vom Ausziehen des alten Menschen handelt; d. h. Clemens fordert im Prinzip die vollendete *ἀπάθεια*[4], die er dem Märtyrer auch zuspricht[5] und die er zugleich als notwendige Voraussetzung für alle Gotteserkenntnis wertet[6]. Aber er ist hierin nicht konsequent. Wenn er die Wirklichkeit ins Auge faßt, weiß

---

1 Strom. IV 148, 2, II 313, 29f.; V 19, 4, II 339, 2f.: *διὰ τὴν πρὸς μόνον τὸ θεῖον ἀγάπην.*

2 Strom. II 97, 1, II 166, 4; VI 115, 2, II 490, 2f.: . . . *κατακυριεύειν ἐτάγημεν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἀγρίων παθῶν*; Strom VII 70, 4, III 50, 25.

3 Strom. VII 14, 2, III 11, 4.

4 Strom. V 67, 1, II 370, 26f.: Unter dem wahren Opfer versteht Clemens *σώματός τε καὶ τῶν τούτου παθῶν ἀμετανόητος χωρισμός*; cf. V 67, 4; II 371, 7ff.: . . . *ἀποδυσαμένην τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας*; QDS 12, 1, III 167, 14ff.: *τὴν ψυχὴν . . . γυμνῶσαι τῶν ὑπόντων παθῶν καὶ πρόρριζα τὰ ἀλλότρια τῆς γνώμης ἐκτεμεῖν καὶ ἐκβαλεῖν*; 14, 5, III 169, 6ff.; 14, 6, III 169, 9ff.: Das *ἀποτάξασθαι* (damals beliebter Terminus technicus) bezieht sich nur auf die *πάθη*; 15, 2, III 169, 18ff.: ein bloßer Verzicht auf äußeren Reichtum kann die *πάθη* im Inneren vermehren, entscheidend ist vielmehr deren Beseitigung. Zu diesen Gedanken (Reichtum = Fülle der Leidenschaften), die in QDS vorgetragen werden, hat E. Schwartz einen scharfsinnigen und geistvollen Kommentar geschrieben (Zu Clemens *ΤΙΣ Ο ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ*, Hermes 38, 1903, S. 93—97). Er kommt hierbei zu folgendem Resultat: „Clemens hat Valentins Allegorie benützt. Aber er hat sie umgedeutet und ihr das Anstößige genommen" (S. 97), d. h. er hat gnostische Anschauungen durch stoische Vorstellungen gemildert.

5 Strom. IV 13, 1, II 254, 7f.

6 Strom. IV 39, 4, II 266, 2ff.; *ἀπάθεια* und *γνῶσις* gehören für Clemens eng zusammen. Es ist interessant zu sehen, wie er hier und in den benachbarten Abschnitten die Seligpreisungen auf den Kampf gegen die *πάθη* bezieht. Dabei decken sich die Auslegungen von Mt. 5, 5 (IV 36, 2, II 264, 9ff.) und Mt. 5, 9 (IV 40, 2, II 266, 10ff.), denn die Sanftmütigen und die Friedfertigen werden selig gepriesen, weil sie den unversöhnlichen Krieg der *πάθη* (insonderheit von *θυμός* und *ἐπιθυμία*) besänftigt und beendigt haben und als Sieger über sie dastehen. Die dieser Deutung zugrunde liegenden Gedanken sind gut philonisch (ebr. 75, II 183, 29f.; 124, II 194, 16; decal. 142, IV 301, 4ff.).

er wohl, daß auch der Gnostiker sein ganzes Leben hindurch mit den Leidenschaften zu ringen hat[1]; andererseits verlangt er aber auch von jedem Christen, nicht allein vom Vollkommenen, das völlige Überwinden aller *πάθη*, wenn dieser Zustand auch erst nach mannigfachen Reinigungen, die in den verschiedenen himmlischen Wohnungen nach dem Tode stattfinden, erreicht werden sollte[2]. Wir brauchen jetzt nicht auf diese Frage näher einzugehen und ein Bild von der Clementinischen *ἀπάθεια* zu zeichnen, was vielmehr der Schilderung der gnostischen Vollkommenheit vorzubehalten ist. Für den Augenblick genügt es uns, die grundsätzliche Forderung kennengelernt zu haben und zugleich darauf zu achten, daß sie nicht allein das Feld beherrscht, sondern daß Clemens schwankt zwischen Zügelung der Leidenschaften und deren gänzlicher Vernichtung. Es kann nicht ausbleiben, daß dieser unmotivierte Wechsel sich auch in seiner Stellung zur Welt auswirkt.

2. Die negative Stellung zur Welt

Erscheint ihm die *ἀπάθεια* als das erstrebenswerte Ziel, so führt dies notwendigerweise zu einer Verachtung der Welt und ihrer Güter, zu einer negativen Einschätzung des Körpers und seiner Bedürfnisse. Clemens hat sich hierüber des öfteren ausgesprochen, aber seine Äußerungen sind wenig originell und verraten deutlich das Kolorit seiner Zeit. Er steht völlig im Banne einer großen Tradition, die unter dem Einflusse gewisser Platonischer Schriften[3] die Abkehr von der Welt predigte und damals hauptsächlich von den jüngeren Stoikern vertreten wurde[4]. Der gleichen Einstellung begegnet er bei Philo, und gerade hier sind die Berührungen zwischen beiden Alexandrinern sehr eng, denn man kann mit leichter Mühe für alle einzelnen Clementinischen Aussagen Philonische Parallelen anführen. Man würde aber irren, wollte man die weltflüchtigen Züge allein aus einem Nachwirken der hellenistischen Philosophie erklären[5], sie hatten

1 Strom. VII 76, 6, III 54, 22ff.

2 Strom. VI 109, 1ff., II 486, 20ff.: *ἀποθέσθαι τὰ πάθη ἀνάγκη τοῦτον . . . διὰ πολλῆς τοίνυν τῆς παιδείας ἀπεκδυσάμενος τὰ πάθη ὁ πιστός . . .*

3 Cf. z. B. Gorgias 493 A; Kratylos 400 C.

4 Cf. meine kleine Stellensammlung in „Philo“, S. 138, A. 1, 2.

5 So meint W. Wagner, Christ und Welt, S. 78, daß Clemens als platonisch-stoischer Philosoph weltflüchtig gewesen sei, was zu einseitig geurteilt ist.

in der Kirche des 2. Jahrhunderts ebenfalls ihre Stätte, und Clemens stand bei Abfassung seiner Schriften auch unter dem Einflusse dieser Tendenzen. Wieviel aszetische Züge enthalten allein die Schriften der Apostolischen Väter, in wie vielen Punkten sind die Lösungen des Clemens in ihnen bereits vorgebildet[1]!

All diesen verschiedenen Ansichten begegnen wir in den Schriften unseres Autors, so zum Beispiel der negativen Wertung des Körpers, der für die Seele nur eine Fessel bedeute[2]. So philosophisch dies klingen mag, Clemens hielt es für neutestamentlich, und bei Philo stieß er auf ähnliche Gedanken, die ebenfalls biblisch begründet waren. Der Vollkommene müsse daher in der Welt wie in der Fremde leben, immer zum Tode bereit[3], voll Trauer darüber, daß er überhaupt in dieses Leben verstrickt ist[4]. Von den Gütern der Welt hält er sich fern, er lebt in der Stadt wie in der Einöde[5]. Daher meidet er die Menge, enthält sich des Besuches von Theater und Spielen[6], kümmert sich nicht um irdische Geschäfte[7], so daß er nur dem Anscheine nach noch auf Erden lebt[8]. Als die großen Vorbilder dieser strengen Lebens-

---

1 Erscheint die Aszese in Didache 6, 2; I. Clem. 38, 2; Ignatius, ad Polyc. 5, 2, nicht als etwas ganz Selbstverständliches? Enthält der Hirt des Hermas nicht eine scharfe Verurteilung des Reichtums (Vis. III 6, 5—7)? Die Verachtung des Irdischen, die nur die Kehrseite einer glühenden Himmelssehnsucht ist, hat bereits in den Briefen des Ignatius einen Grad gewonnen, der schwer zu überbieten ist, den Clemens jedenfalls bei weitem nicht erreicht.

2 Strom. IV 12, 5, II 254, 3f.: *τῶν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς δεσμῶν* — unter Berufung auf Gal. 6, 14.

3 Strom. VII 78, 3, III 55, 28f.; cf. 30f.: *τὰ δὲ ἐνταῦθα πάντα ἀλλότρια ἡγούμενος*; VII 75, 1, III 54, 3f.: *ταύτῃ τῷ βίῳ τῷδε ὡς ἀλλοτρίῳ ὅσον ἐν ἀνάγκης συγχρῆται μοίρᾳ*; Päd. III 41, 1, I 260, 15: von allen Christen ausgesagt.

4 Strom. VII 75, 1, III 54, 1f.

5 Strom. VII 77, 3, III 55, 4ff.: ... *καὶ καθάπερ ἐν ἐρημίᾳ τῇ πόλει βιοῖ*. Diese Stelle kann man in doppeltem Sinne verstehen: in Alexandrien wie in der Fremde, oder in der Welt überhaupt als Fremdling.

6 Strom. VII 36, 3, III 28, 10ff.; VII 74, 6, III 53, 21ff.: er hält sich von allem fern, was das Leben sonst verschönern und angenehm machen könnte, wie kunstvoll bereiteten Speisen, Wohlgerüchen, Blumenkränzen, cf. VII 36, 3, III 28, 13ff.; 78, 3, III 55, 25f.: *οὐ γεύεται τῶν ἐν κόσμῳ καλῶν* ...

7 Päd. I 17, 1, I 100, 6: *ἀφροντιστεῖν ... τῶν τῇδε πραγμάτων*; III 41, 1, I 260, 15f. — gilt für alle Christen; Strom. VII 80, 8, III 57, 25ff.: *ἐπάνω εἶναι*; 81, 2, III 58, 2f.: *μηδενὸς ἐπιθυμεῖν* — charakterisiert den Vollkommenen.

8 Päd. I 16, 3, I 100, 1: *ὅσον ἐν κόσμῳ εἶναι δοκεῖν*.

weise erscheinen Hiob und vor allem Abraham, von dem Clemens bewundernd sagt: *πατρίδος καὶ συγγενέων καὶ κτήσεως καὶ πλούτου παντὸς καταφρονεῖν τὸν ἑπόμενον τῷ θεῷ . . . τῆς οἴκοι καταφρονήσαντα περιουσίας*[1].

Aus allem ergäbe sich die Forderung der völligen Bedürfnislosigkeit, die von Clemens auch gelegentlich erhoben wird[2], oder wo dies nicht durchführbar sein sollte, doch wenigstens eine bewußte Einschränkung auf das unumgänglich Notwendige: *οὐκέτι συγχρῆται τῷ σώματι, μόνον δὲ αὐτῷ ἐπιτρέπει χρῆσθαι τοῖς ἀναγκαίοις*[3]. Dies wirkt sich natürlich in erster Linie bei der Nahrung aus, die nach Möglichkeit gering zu bemessen ist und kein Fleisch zu enthalten hat[4]. Die Ehe wird im Gegensatz zum Gnostizismus nicht abgelehnt, aber aszetisch gewertet und der Virginität prinzipiell untergeordnet[5], der Reichtum zwar an-

1 Päd. III 12, 4, I 243, 13ff.; III 25, 3, I 251, 10ff. werden barbarische Völkerstämme als Vorbilder für eine dem irdischen Besitze abgekehrte Lebensweise hingestellt.

2 Päd. III 40, 3, I 260, 6f.: In der Bedürfnislosigkeit liegt der wahre Reichtum, wie Clemens sich im Anschluß an eine stoische Paradoxie ausdrückt. Cf. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 1936, S. 42: „Das Letzte und Höchste ist ihm die volle Bedürfnislosigkeit".

3 Strom. VI 75, 3, II 469, 17f.: Als Grund für diese Einstellung wird angegeben, daß der Körper am Leben erhalten werden müsse. Strom. VI 79, 2, II 471, 12ff.: . . . *ὀλίγων τῶν ἀναγκαίων πρὸς τὸ διαζῆν δεόμενος, μηδὲν περιττόν*; VI 99, 6, II 481, 33f.; 100, 1, II 482, 2f.: *οὐχ ὑπερβαίνων τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον*; Strom. VII 77, 2, III 55, 1ff.: *κἂν κατὰ τὸ ἀναγκαῖον τοῦ βίου ὀλίγον τι τῆς ὥρας περὶ τὴν τροφὴν ἀσχοληθῇ* — so hält er diese Zeit im Grunde doch für verloren. W. Wagner, Christ und Welt, S. 30ff., bietet hierfür eine gute Stellensammlung.

4 Strom. VII 33, 6, III 26, 3ff.: *τάχ' ἂν τις τῶν γνωστικῶν καὶ ἀσκήσεως χάριν σαρκοφαγίας ἀπόσχοιτο* — zu beachten wäre auch, daß *ἄσκησις* hier fast im technischen Sinne von „Aszese" verwandt wird, wofür Clemens sonst im allgemeinen *ἐγκράτεια* sagt. Bei Philo hat *ἄσκησις* immer den ursprünglichen Sinn von „Übung". Cf. Strom. VII 79, 6, III 56, 32ff.; Päd. II 4, 3, I 156, 11f.

5 Auf die aszetische Wertung der Ehe ist die Forschung natürlich längst aufmerksam geworden; cf. W. Wagner, Christ und Welt, S. 40f.; Funk, S. 51, wundert sich, daß Clemens die Virginität nicht mehr preise, und erklärt es damit, daß diese damals bereits anerkannt war, daß man außerdem eine Entvölkerung der Welt fürchtete: „Klemens konnte es daher nicht als seine Aufgabe betrachten, sie besonders hervorzuheben." Martinez, S. 136, paßt Clemens ganz den aszetischen Grundsätzen der Kirche an; die Ehe hätte er nur empfohlen, um der heidnischen Zügellosigkeit entgegenzutreten. „C'est qu'en réalité Clément avait une profonde estime pour la virginité." Am gründlichsten hat Preisker neuer-

erkannt, wobei jedoch die bezeichnende Einschränkung gemacht wird, daß man ihn nicht erwerben dürfe und, sofern man ihn besitze, daß man ihn recht verwenden müsse. Dies schließe jedenfalls Luxus grundsätzlich aus[1]. Bedürfnisse aller Art sind daher zu meiden, die *ὀλιγοδεΐα* ist das erstrebenswerte Ideal, als dessen leuchtende Vertreter die Propheten und der Täufer hingestellt werden, deren einfache Nahrung und Kleidung nachahmenswert sind[2]. Gewiß ist Clemens nicht originell beim Erheben dieser Forderungen, und namentlich in den Schilderungen des Luxus bewegt er sich in ausgefahrenen Gleisen und kopiert vielfach nur bekannte Vorlagen. Gleichwohl darf uns diese Abhängigkeit von einer überkommenen Tradition nicht zu dem Schluß verleiten, als gäbe er ohne innere Anteilnahme nur Schulgut weiter. So urteilt W. Wagner in seiner sorgsamen und trefflichen Monographie: „Er ist offenbar mit der von ihm geforderten Askese mehr doktrinär als Praktiker. Er predigt in ihr mehr Schulweisheit als Lebensweisheit.“[3]

Daß man ihm damit unrecht tut, zeigt allein schon ein Achten auf die Motivierung dieser weltflüchtigen Einstellung. Sie ist

---

dings diese Frage untersucht (S. 205ff.). Er kommt dabei zu dem Resultate, daß Clemens „die geschlechtliche Enthaltsamkeit als die vollkommene Stufe angesehen“ habe (S. 205) und daß diese Würdigung auf ihn zurückgehe (S. 211). „Der Hellenismus mit seiner Mystik“ habe die Ehe entwertet (S. 211), wofür er sich u. a. auf Porphyrius, de abstinentia I 57 beruft: „Angeheftet an Gott, abgeheftet vom Leibe“ (S. 206). Christliche Motive spielen für Preisker nur eine nebensächliche Rolle, die Aszese erscheint als ein Fremdkörper, der von außen ins Christentum eingedrungen ist. Selbst wenn man die Dinge so betrachten wollte, müßte man doch zugeben, daß sich dieser Vorgang lange vor der Zeit des Clemens abgespielt habe, denn die Hochschätzung der Virginität findet sich bereits bei Paulus, in der geheimen Offenbarung, in der Didache, um nur auf einige bekannte Tatsachen hinzuweisen.

1 Cf. die sorgfältige Erörterung bei W. Wagner, Christ und Welt, S. 42ff., der auch Parallelen bei Philo und den Stoikern notiert.

2 Prot. 105, 3, I 75, 21ff.; Päd. I 98, 4, I 149, 9ff.; Päd. III 1, 1, I 236, 1: *ὅτι μάλιστα ὀλιγίστων δεόμενος*; Strom. II 81, 1, II 155, 15f.; 81, 2, II 155, 17: *ὁ γὰρ σπουδαῖος ὀλιγοδεής* — in wörtlichem Anschluß an Philo (cf. Stählin im Apparat). Päd. II 112, 1—113, 1, I 224, 12ff.: Aufzählung von Beispielen für *ὀλιγοδεΐα*; für Elias wäre außerdem noch auf Päd. III 38, 1, I 258, 24ff. hinzuweisen, wo sich eine Beschreibung des dürftigen Frühstücks des Propheten findet.

3 W. Wagner, Christ und Welt, S. 56, cf. S. 79: „ein dozierender Moralist“.

umfassend, sehr mannigfaltig und darf nicht auf eine Stufe gestellt werden. Einige Beweggründe, die eine aszetische Haltung empfehlen, entspringen Klugheitserwägungen (Furcht vor gesundheitlichen bzw. wirtschaftlichen Schädigungen) oder der Hoffnung auf ein angenehmeres und bequemeres Leben; beachtlicher sind schon die Motive, die zur Weltflucht raten, weil dadurch ein größerer Lohn von Gott zu erlangen wäre oder weil die Liebestätigkeit sich freier entfalten könne[1]. Aber entscheidend ist dies alles nicht, ausschlaggebend ist allein der Wunsch, durch Verzicht auf alles Irdische ein Freund Gottes zu werden: *ἕνεκεν τοῦ φίλον γενέσθαι τῷ θεῷ*[2], bzw. sich in der Nachfolge Gottes zu üben[3]. Die Liebe zu Gott leitet den nach Vollkommenheit Strebenden, und der verzehrende Wunsch, sich durch nichts davon abhalten zu lassen; der Fromme will die himmlischen Güter erlangen, und er hofft, durch eine entschlossene Hinwendung zu Gott mit der Gnosis beschenkt zu werden[4]. Die Weltverachtung darf also nicht für sich betrachtet werden, sie ist nur Mittel zum Zweck, gleichsam die Kehrseite eines höchsten Wertes. Der Gnostiker verkauft seine Habe, um die kostbare Perle zu gewinnen.

Clemens ist auch weit davon entfernt, um jeden Preis eine Abkehr vom Irdischen anzuraten. Er hat es selbst wiederholt betont, daß es dabei in erster Linie auf die Motive ankomme. So weist er zum Beispiel bei seiner Auslegung der Seligpreisungen darauf hin: *μή τι οὖν οὐχ ἁπλῶς τοὺς πένητας, ἀλλὰ τοὺς ἐθελήσαντας διὰ δικαιοσύνην πτωχοὺς γενέσθαι, τούτους μακαρίζει*[5]. Im Kampf gegen die Gnosis mahnt er ferner nachdrücklich, daß alle Weltflucht niemals der Verachtung der Schöpfung ent-

---

1 Ebd., S. 56ff., eine brauchbare Übersicht über die verschiedenen Motive.

2 Strom. IV 15, 5f., II 255, 24ff.: *ἀπολιπεῖν μὲν γένος τὸ κοσμικὸν* . . ., bes. Z 27f.; cf. IV 29, 2, II 261, 3ff.; Strom. VII 78, 4, III 56, 1ff.: Der Gnostiker verachtet alles — *ὡς μόνης τῆς τοῦ κυρίου ἀντέχεσθαι θεραπείας*.

3 Strom. II 81, 1, II 155, 13ff.: In dem Streben nach *ὀλιγοδεΐα* nähern wir uns dem göttlichen Wesen, das *ἀνενδεές* und *ἀπαθές* ist.

4 Päd. I 98, 4, I 149, 9ff.; Strom. VII 63, 1, III 45, 22ff.: *ἵνα μὴ καταμείνῃ χαμαί*; Strom. IV 26, 4, II 260, 1f.: *εἰς περιποίησιν τἀγαθοῦ*; Strom. VII 44, 7, III 33, 25f.

5 Strom. IV 26, 4, II 259, 24ff.; cf. auch § 26, 5, II 260, 2ff. — der ganze Abschnitt ist wohl eine versteckte Polemik gegen die Marcioniten.

springen dürfe. Die Auseinandersetzung mit den Marcioniten hat ihn immer wieder die Tatsache betonen lassen, daß die Welt ein Werk Gottes sei, das man als solches nicht verachten dürfe, sondern für das man zu danken habe. Daher ist das ‚*εὐχαρίστως*' die einzig mögliche Haltung des Frommen dem Kosmos und seinen Einrichtungen gegenüber, auch wenn er sich von ihm abwendet, um durch nichts abgelenkt sich der göttlichen Liebe hinzugeben[1]. Ist mit dem allen schon Wesen und Eigenart der Clementinischen Weltverachtung deutlich geworden, so muß schließlich noch darauf hingewiesen werden, daß diese an sich für unseren Autor nicht das Höchste gewesen ist. Seine Auslegung von Hiob 1, 21 macht dies deutlich. Zu dem ‚*γυμνὸς καὶ ἀπελεύσομαι ἐκεῖ*' bemerkt er, daß damit nicht ein Freisein von irdischem Besitz gemeint sein könne, sondern nur eine innere Lösung von der Sünde; denn jenes sei nur *μικρόν τε καὶ κοινόν*[2]. Nichts ist lehrreicher als diese gelegentliche exegetische Notiz, die zeigt, wie Clemens alles aszetische Bemühen wertete und unter welchen Voraussetzungen es ihm allein als sinnvoll und notwendig erschien. Der ganze Traktat QDS besagt im Grunde nichts anderes: nicht der Verzicht auf den Reichtum ist das letzte Ziel alles Strebens — Weltflucht in diesem äußerlichen Sinne wäre nichts typisch Christliches —, sondern die Vernichtung der *πάθη*. Nur im Zusammenhang mit dem ernsten Ringen, Sünde und Leidenschaften zu überwinden, hat die Abkehr vom Irdischen Daseinsberechtigung, und nur dann, wenn sie als Voraussetzung für den inneren Aufstieg aufgefaßt wird. Sie steht also in engem Zusammenhang mit dem Gesamtgefüge der Clementinischen Frömmigkeit und kann allein von hier aus recht gedeutet werden.

Andere Beobachtungen bestätigen diese unsere Erkenntnis. Es gilt, neben dem Ziel, das durch die Weltverachtung erreicht werden soll, auch deren Voraussetzungen nicht zu übersehen. Die bereits erlangte innige Gemeinschaft mit Gott, die unstillbare Freude, die den innerlich durchflutet, der in der Schau lebt, sie entwerten die Welt mitsamt ihren Gütern: *ἀδύνατον . . . ἐπὶ τοῖς μικροῖς καὶ χαμαιζήλοις ἔτι τέρπεσθαι*[3], sie machen jeden

1 Strom. IV 15, 6, II 255, 26f.; IV 27, 1, II 260, 7: *ἡ κυριακὴ ἄσκησις ἀπάγει τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος εὐχαρίστως.*

2 Strom. IV 160, 1, II 319, 5ff.

3 Strom. VI 75, 1, II 469, 5ff.

Grund, zum Irdischen zurückzukehren, hinfällig[1]. Was Clemens hier vom Vollkommenen aussagt, das gilt im Päd. vom guten Christen überhaupt. Dieser wird keinen Mangel empfinden, denn sein enges Verhältnis zu Gott und zum Logos lassen ihm die Bedürfnislosigkeit als Reichtum erscheinen. Diese Haltung wird als göttliches Geschenk gewertet, sie ist nur möglich, wenn man sich mit Gott verbunden weiß, und sie bringt diesen Kontakt auch dadurch zum Ausdruck, daß der Mensch sich vertrauensvoll im Gebet an seinen Schöpfer wendet und ihn um das unbedingt Notwendige bittet[2]. Man erkennt nicht ohne Staunen, wie auch hier die negative Einstellung zur Welt förmlich eingebettet ist in wichtige Clementinische Grundgedanken. Die Vorstellung vom gütigen Gott, der seinen Kindern alles schenkt und an den diese sich im Gebete wenden, steht im Hintergrunde dieser ganzen Konzeption, das Gefühl des Verbundenseins mit Gott ermöglicht die Weltflucht und gibt dem Gläubigen dafür die nötige Kraft, die Gnosis endlich läßt alles Irdische als gering und wenig erstrebenswert erscheinen. Schließlich taucht am Rande noch eine letzte Vorstellung auf. Aller Mangel, alle Entbehrungen, die diese Einstellung zur Welt mit sich bringt, sind nur eine Vorschule für die Angst und Trübsal, die unser im Martyrium wartet[3]. So ist das Christenleben ein großes Crescendo, ein allmähliches Emporsteigen zu immer größeren Höhen. Die Weltflucht ist nur eine notwendige Stufe in diesem Prozeß der Vollendung, sie ist nur möglich infolge eines engen Verbundenseins mit Gott, und sie erstrebt zugleich dessen Vertiefung; sie ist Nachfolge Gottes und erfährt ihre Krönung im Martyrium; sie ist göttliches Geschenk und kann doch nur Wirklichkeit werden, wenn der eigene Wille sie leidenschaftlich bejaht und entschlossen durchführt. Sinn, Wert und Berechtigung empfängt sie nur in der Unterordnung unter diese großen Ziele und nur im Zusammenhang mit dem ethischen Streben hat sie Bedeutung, denn sie ist ein wichtiger Teil der Via purgativa[4].

---

1 Strom. VI 75, 2, II 469, 7f.: *τίς γὰρ ὑπολείπεται ἔτι τούτῳ εὔλογος αἰτία ἐπὶ τὰ κοσμικὰ παλινδρομεῖν ἀγαθά;*

2 Päd. III 40, 2—3, I 260, 1ff.

3 Päd. III 41, 1, I 260, 11ff.

4 Man hat die Clementinische Weltflucht im allgemeinen nicht in diese Zusammenhänge gerückt, sondern sie isoliert betrachtet. Dies war dann Veranlassung für manche schiefen Urteile, die aber alle auf der Oberfläche

3. Die positive Stellung zur Welt

Mit dem allen haben wir die Stellung des Clemens zur Welt erst zur Hälfte beschrieben. Der Forderung, die Leidenschaften zu unterdrücken, entsprach die Weltflucht. Wie nun Clemens sich an anderen Stellen mit einer Zügelung der *πάθη* begnügt, so wird er auch unter gewissen Kautelen eine positive Stellung zur Welt und ihren Gütern vertreten können. Ihre theologische Begründung erfährt diese wie bei Philo durch den Schöpfungsgedanken, wodurch implizite die Gnosis widerlegt ist. Wie Gott sich über sein Werk gefreut hat, so bewundert es auch der Mensch[1]. Clemens betont dies des öfteren, verwendet dabei gern den Ausdruck ‚*θαυμάζει*' und beruft sich auf Gen. 1, 31: *καὶ ἰδού, πάντα ὅσα δεδημιούργηκε λίαν καλά*[2]. Deswegen ist der Kosmos geheiligt[3], und deswegen darf es von seinen Einrichtungen auch heißen: *καλὰ μὲν εἶναι πάντα, ὅσα εἰς χρῆσιν ἡμῶν ἐκτίσθη, ὡς γάμον φέρε εἰπεῖν καὶ παιδοποιίαν* ...[4]. Clemens freut sich an der Schönheit der Welt, er besitzt ein stark ausgeprägtes Naturgefühl. Seine Bildersprache legt davon ebenso beredtes Zeugnis ab wie gelegentliche Hinweise in seinen Schriften. So findet er es anziehend, sich auf blühenden Wiesen aufzuhalten und den Bienen gleich den Duft in sich einzusaugen[5]; an allem Schönen dürfe man sich ergötzen[6], auch an der Schönheit des

---

bleiben. So redet W. Wagner, Christ und Welt, S. 26, von „einer uns übertrieben scheinenden Abkehr von der Welt". Für Buri, S. 61, ist „die Weltentrücktheit des Gnostikers" nur ein „unnatürlicher Krampf", denn dieser entziehe sich der Welt und verachte sie. Dem „gnostischen" Freisein von der Welt stellt Buri das „eschatologische" des Paulus in wirksamem Kontraste gegenüber (cf. S. 62), denn der Apostel arbeite gerade an den Brüdern! Jeder Clemens-Kenner weiß, daß dieser Gegensatz undurchführbar ist, und unsere späteren Ausführungen sollen zeigen, wie eindringlich Clemens vom Vollkommenen ein Wirken in der Kirche gefordert hat.

1 Strom. II 6, 3, II 116, 8; II 53, 2, II 142, 3f.

2 Strom. II 53, 2, II 142, 4: *οἶδέν τε καὶ θαυμάζει*; Strom. VII 83, 3, III 59, 23: *θαυμάζει τὴν κτίσιν*; Gen. 1, 31 zitiert z. B. in Strom. II 53, 2, II 142, 3; Strom. V 39, 3, II 353, 9.

3 Strom. V 39, 3, II 353, 8f.: *ἡγίασται.*

4 Strom. IV 147, 1, II 313, 12f.; hinter diesen Ausführungen ist natürlich die antignostische Tendenz deutlich spürbar; in § 147, 2, II 313, 17f. bekämpft Clemens Leute: *τὴν κτίσιν καὶ τὸν δημιουργὸν διαβάλλοντες.*

5 Päd. II 70, 1, I 199, 15ff.

6 Päd. II 70, 5, I 200, 8f.

Körpers, freilich unter einer sehr bezeichnenden Einschränkung: τότε προσκυνήσω τὸ κάλλος, ὅτε ἀληθινὸν ἀρχέτυπόν ἐστι τῶν καλῶν[1]. Es fehlt auch nicht an Naturbeobachtungen, und ich glaube, daß es sich hierbei um echte, nicht um literarisch entlehnte Eindrücke handelt: Die Pferde erheben sich vom saftigen Grün der Wiesen, stolz auf den Schmuck ihrer Mähne; die Vögel flattern auf, prangend in ihrem bunten Gefieder. Alle Tiere haben eine besondere Vorliebe für ihre schwachen Jungen, die ihres Schutzes bedürftig sind[2]. Dabei gilt es jedoch nicht zu übersehen, daß Clemens keine Freude an der Natur um ihrer selbst willen kennt. Die Dinge, die er im Kosmos bewundert, führen ihn zum Lobpreis Gottes[3], sie sind ihm durchsichtige Bilder, die auf Gottes Güte und hilfreiche Liebe hinweisen, sie sind Mahnungen für die Gestaltung des sittlichen Lebens. Uns begegnet hier zum ersten Male eine Naturbetrachtung, die bei Gregor von Nyssa vertieft wird und die dann in der christlichen Frömmigkeit, besonders in der Mystik, Heimatsrecht erlangt hat: der Lobpreis des Sichtbaren als einer Hülle und eines durchsichtigen Schleiers für das Göttliche. Der Sonnengesang des hl. Franziskus ist dafür das bekannteste Beispiel, die hl. Teresa de Jesús hat in ihren Schriften mit großem Feingefühl und ungewöhnlicher dichterischer Kunst in den Vorgängen der Natur Hinweise auf ihre tiefsten Erfahrungen erblickt, und bis in die neueste Zeit könnte man für diese Einstellung bedeutende Vertreter namhaft machen[4].

Ist Gott der Schöpfer, so folgt daraus, daß alles letztlich von ihm stammt, daß alles seine Gabe ist. Daher proklamiert es Clemens als Grundsatz: πάντα ‹τὰ› ἀναγκαῖα καὶ λυσιτελῆ τῷ βίῳ θεόθεν ἥκειν εἰς ἡμᾶς[5], und führt es im einzelnen weiter aus, daß Speise und Trank[6], Reichtum[7] sowie alle Güter des Lebens

---

1 Prot. 49, 2, I 38, 15ff.

2 Päd. III 11, 1, I 242, 17ff.; Päd. I 21, 2, I 102, 16ff.

3 Päd. II 70, 5, I 200, 9: δοξάζειν τὸν δημιουργόν.

4 Wie viele Beispiele ließen sich allein aus der „Histoire d'une âme" der hl. Theresia vom Kinde Jesu anführen!

5 Strom. VI 67, 1, II 465, 18f.

6 Päd. II 9, 2, I 160, 1f.; Strom. VII 36, 4, III 28, 17ff. (vom Vollkommenen ausgesagt).

7 In dem umfangreichen Beweis für die Berechtigung des Reichtums (QDS 12, 5ff.) spielt auch der Gedanke eine Rolle, daß er von Gott stammt: ὑπὸ τοῦ θεοῦ παρεσκευασμένα (QDS 14, 1, III 168, 25; cf. 26, 5, III 177, 17f.).

göttliche Geschenke seien[1]. Dabei ist es interessant zu beobachten, daß der Gedanke von dem Werte aller irdischen Dinge gelegentlich auch philosophisch bewiesen wird. Clemens verwendet dazu platonische Anschauungen, mit Hilfe deren er zeigt, daß nur die himmlischen Güter *τὰ ὄντως ὄντα ἀγαθά* seien, die weltlichen dagegen nur in abgeblaßtem Sinne, auf Grund der Teilhabe an ihnen: *κατὰ μετουσίαν δὲ ἐκείνων τὰ τῇδε συνωνυμεῖ*[2]. Er benutzt auch die aristotelische Güterlehre[3], aber man erkennt deutlich, daß dies nur Hilfskonstruktionen sind, die seiner philosophisch eingestellten Umwelt einen biblischen Gedanken nahe bringen sollen, denen aber kein selbständiger Wert zukommt.

Sieht der Mensch in allen weltlichen Gütern göttliche Geschenke, so erwächst ihm daraus die Verpflichtung des Dankes. Das ‚*εὐχαρίστως*' kennzeichnet seine Haltung am besten, und Clemens wird nicht müde, seinen Lesern die *εὐχαριστία* immer wieder einzuschärfen[4]. Damit verbindet sich noch ein anderer Zug. Es ist ein Grundsatz der Clementinischen Naturbetrachtung, alles auf Gott zurückzuführen, hinter allem Gott wirksam zu sehen. So muß folgerichtig die Betrachtung der Welt und ihrer Einrichtungen zur Verehrung Gottes anleiten. Clemens verdeutlicht diese Gedanken noch durch Hinzuziehen der ihm so wichtigen Anschauung vom Ebenbilde Gottes im Menschen. Jeder trägt es in sich — mehr oder weniger deutlich; der Vollkommene schaut durch alle äußeren Hüllen hindurch *καὶ διὰ τῶν κτισμάτων τὴν ἐνέργειαν, δι' ἧς αὖθις τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, προσκυνεῖ*[5]. Alle Liebe zum Menschen ist daher letzten Endes eine Liebe zu Gott, denn man soll in der Kreatur den Schöpfer lieben[6], und alle Bewunderung schöner Körper, die

1 Strom. VII 35, 7, III 28, 3f.: Der Vollkommene ist *ἱλαρὸς διὰ τὸν ἐπιλογισμὸν τῶν ἀνθρωπείων ἀγαθῶν ὧν ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός*.

2 Päd. III 86, 2, I 283, 23ff.

3 Strom. IV 166, 1, II 322, 1f.

4 Strom. III 52, 1, II 220, 3: *οἱ παλαιοὶ δίκαιοι εὐχαρίστως τῆς κτίσεως μετελάμβανον*; III 53, 5, II 221, 4; III 95, 3, II 240, 11; Strom. V 61, 5, II 367, 30ff.: *ἡ εὐχαριστία δὲ οὐκ ἐπὶ ψυχῆς μόνον καὶ τῶν πνευματικῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοῦ σώματος γίνεται καὶ τῶν τοῦ σώματος ἀγαθῶν*; Strom. VII 62, 1, III 44, 33ff.; Strom. VII 83, 3, III 59, 22. Richtig Buri, S. 27, der von der Schöpfung sagt, sie werde „durch dankbaren Genuß gepriesen".

5 Strom. VII 86, 2, III 61, 22ff.

6 Strom. VI 71, 5, II 467, 30ff.: *οὐδὲ ἄρα φιλεῖ τινα τὴν κοινὴν ταύτην φιλίαν, ἀλλ' ἀγαπᾷ τὸν κτίστην διὰ τῶν κτισμάτων*.

Clemens sogar beim Vollkommenen für möglich hält, soll nur zum Preis des Bildners führen, oder wie es in einer platonischen Wendung heißt, zum wahren Schönen[1]. So münden diese mannigfachen Wege doch wieder in den einen Hauptweg ein: *θαυμάζειν τὴν κτίσιν*, und dies ist nicht allein eine Forderung, welcher der Durchschnittschrist nachzukommen hätte, nein sie gilt ebenso für den Gnostiker, sie ist der notwendige Ausgangspunkt für dessen innere Entwicklung[2].

Diese Einstellung ermöglicht ein positives Verhalten zur Welt. In der Nachfolge Platos und der Stoiker[3] preist Clemens die rechte *χρῆσις*, die man von allem zu machen hat, eine Forderung, in der er mit Philo übereinstimmt[4]. Ebenfalls philonisch[5] ist das Lob der goldenen Mittelstraße, die es ständig einzuhalten gilt: *ἀγαθὴ μὲν ἡ μέση κατάστασις ἐν πᾶσι μὲν . . . αἱ μὲν ἀκρότητες σφαλεραί, αἱ μεσότητες δὲ ἀγαθαί*[6]. Ein weises Maßhalten ist erlaubt und zulässig, bewahrt es doch gleichermaßen vor einem gefährlichen Versinken in die Welt und vor einer ebenso gefährlichen Verachtung der Welt, die bei ihrer Undankbarkeit zur Häresie des Gnostizismus führen könnte[7]. Clemens verkennt ferner nicht die Schwierigkeiten, die jeder Rigorismus mit sich bringt, die naheliegende Möglichkeit, daß man in seinem Bestreben, zu viel zu erreichen, das aufs Spiel setzt, was man bereits besitzt; er ist auch aus diesen Beweggründen für ein maßvolles Verhalten eingetreten[8].

Er verdeutlicht seine Meinung durch weitere Anleihen, die er bei der stoischen Philosophie macht: *ἀδιαφόρως τοῖς ἀδιαφόροις χρησώμεθα*[9]. An sich sind Reichtum und Ruhm, Gesundheit

1 Strom. IV 116, 2, II 299, 14ff.: . . . *ἐπὶ τὸν τεχνίτην καὶ τὸ ὄντως καλόν.*

2 Strom. VII 60, 1, III 43, 30f.: *ἀρξάμενος γοῦν ἐκ τοῦ θαυμάζειν τὴν κτίσιν.*

3 Plato, Meno 88 A, E (die *φρόνησις* verbürgt die *ὀρθὴ χρῆσις*): für die Stoa cf. StVF III 119.

4 Philo, fug. 29, III 116, 18ff.

5 Philo, spec. IV 102, V 231, 21ff.: *μέσην ἀτραπὸν ἀμφοῖν ἀνατεμών*; cf. „Philo", S. 146, A. 5.

6 Päd. II 16, 4, I 166, 2ff.; II 90, 4, I 211, 31f.; III 47, 2, I 263, 25f.; III 51, 2, I 266, 6f.: *πανταχοῦ δὲ τοῦ μέτρου στοχαστέον*; Strom. IV 94, 4, II 290, 4.

7 Päd. III 78, 3, I 279, 21f.

8 Strom. III 79, 4, II 231, 27f.

9 Strom. II 109, 4, II 173, 3f.; cf. 109, 3, II 173, 1: *ἀθαυμάστως . . . τοῖς πράγμασι χρήσεται*; Päd. II 16, 3, I 165, 24: *ἀδιάφορος ἡ χρῆσις.*

und Krankheit ethisch indifferent, es kommt allein auf die χρῆσις an; die Gefahr ist nur deshalb groß, weil aus diesen angeblichen Gütern die πάθη entstehen können, wenn der Mensch nicht die dringlichste Aufgabe erfüllt, *διακρίνειν τὰς φαντασίας*[1]. Aber daran gerade hindern ihn oft eigene Schwachheit, falsche Erziehung und Unwissenheit[2]. Spricht unser Autor hier wie ein stoischer Philosoph, so ist es doch unverkennbar, daß hinter allem der Gedanke der Sünde auftaucht und daß sich von diesem Hintergrunde die rechte χρῆσις in ihrer Notwendigkeit und Schwierigkeit abhebt. Man beobachtet mit Interesse, wie viele Motive sich hier miteinander verschlingen, wie aber die christlichen Gedanken beherrschend sind trotz aller offensichtlichen Bevorzugung einer bestimmten philosophischen Terminologie.

Diese Maßstäbe werden nun an die einzelnen irdischen Güter angelegt, von denen besonders zwei im Mittelpunkt der Ausführungen stehen, die Ehe und der Reichtum. Über Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Ehe nachzudenken, boten sich für Clemens mancherlei Anlässe. Die Abwehr der falschen Gnosis gab ihm Gelegenheit, im dritten Buche der Strom. seine Gedanken ausführlich zu entwickeln, die Schilderung des christlichen Lebens im Päd. führte von selbst dazu, hierauf einzugehen, aber auch die Zeichnung, die er von der christlichen Vollkommenheit entwarf, ließ diesen Zug nicht ganz aus den Augen. Die Äußerungen gehören also verschiedenen Flächen an, was man stets beachten muß. Eine weitere Erschwerung, die Stellung des Clemens zur Ehe sachgemäß darzustellen, bedeutet der ständige Wechsel in den Motivierungen, die bald aus der antiken Philosophie, bald aus der Schrift stammen. Die Forschung hat sich gerade dieser Frage mit besonderer Vorliebe zugewandt, und nach den eingehenden Untersuchungen von Funk und Preisker[3] ist es unnötig, nochmals das ganze Material auszubreiten und vorzuführen, nur auf einige besonders wichtige Punkte soll hingewiesen werden, wobei zugleich das Schwanken des Clemens deutlich werden wird.

---

1 Strom. II 111, 2, II 173, 24.

2 Strom. II 109, 4, II 173, 4ff.

3 Funk, S. 49f.; Preisker, S. 200—210; cf. auch W. Wagner, Christ und Welt, S. 11—18, wo eine reiche Stellensammlung zu finden ist.

Er kann die Ehe, wie Funk und Preisker eingehend gezeigt haben, nach Art der hellenistischen Moralphilosophie in ihrer Notwendigkeit begründen, indem er auf die soziale Pflicht hinweist (*τῆς πατρίδος ἕνεκα*)[1], auf das Naturwidrige der Eheenthaltung[2]; er fordert zum Maßhalten, zur *σωφροσύνη*, auf, was ein stehender Zug in der kynischen Diatribe war[3], er gab als alleinigen Zweck der Ehe die Erzeugung von Kindern an, eine Ansicht, die in der damaligen philosophischen, jüdischen wie christlichen Literatur gleichermaßen anzutreffen war[4]. Glauben wir in diesen Äußerungen die Stimme des Musonius zu vernehmen, so belehren uns andere, wo die wahre geistige Heimat des Clemens zu suchen ist. Nicht rationale Erwägungen lassen die Ehe als ratsam erscheinen, sondern die Schrift empfiehlt sie, wobei er sich vornehmlich auf Gen. 1, 28 beruft[5]. Die Ehe ist Schöpfungsordnung, sie wirkt mit der *κτίσις* zusammen[6] und ist wie alles göttliches Geschenk[7]. Man sieht, wie Clemens die ihm vertrauten Gedanken auf die Ehe überträgt und wie sie unvermittelt neben die philosophisch anmutenden Darlegungen treten.

Dem gleichen Schwanken begegnen wir bei der Beschreibung der wahren Ehe. Sie ist geheiligt, wenn die eine Voraussetzung erfüllt ist, *ἐὰν ἡ συζυγία ὑποπίπτῃ τῷ θεῷ*[8]; d. h. das Wesen der richtigen Ehe besteht in der Unterordnung unter

---

1 Strom. II 140, 1, II 190, 15.

2 Päd. II 95, 3, I 214, 26ff.; cf. M. Pohlenz, S. 144. Pohlenz hat als erster die Bedeutung des *φύσις*-Gedankens für Clemens gut herausgearbeitet (S. 140ff.), aber dessen Tragweite auch überschätzt: „die eigentliche Hellenisierung der christlichen Ethik hat aber Clemens erst durch die Übernahme des Physisbegriffs angebahnt“ (S. 140).

3 Strom. III 105, 1, II 244, 21f.: *τὴν ἁρμονίαν τοῦ σωτηρίου . . .*; Strom. IV 147, 1, II 313, 12ff.: *καλὰ μὲν εἶναι πάντα . . . μετὰ σωφροσύνης παρειλημμένα*; cf. Preisker, S. 204.

4 Päd. II 95, 3, I 214, 30f.; Strom. III 107, 5, II 246, 6f.; cf. Preisker, S. 202.

5 Strom. II 145, 3, II 193, 5: *ὅτι δὲ γαμεῖν ἡ γραφὴ συμβουλεύει*; Päd. II 95, 2, I 214, 20f.: Zulassung der Ehe unter Berufung auf Gen. 1, 28; Strom. IV 126, 1, II 304, 1ff.; 126, 5, II 304, 16f.: *πάνυ γὰρ κυρίως ἡ γραφὴ βοηθὸν εἶπεν τὴν γυναῖκα.*

6 Strom. III 66, 3, II 226, 18f.

7 Strom. IV 126, 5, II 304, 17, heißt es von der Frau: *δεδόσθαι τἀνδρὶ παρὰ τοῦ θεοῦ.*

8 Strom. IV 126, 1, II 304, 1f.

Gott. Aber fast in demselben Atemzuge reproduziert Clemens einen Satz des Musonius, daß allein die Tugend das eheliche Glück verbürge, nicht äußere Güter wie Schönheit oder Reichtum[1]. Er tritt der spätantiken Ehescheu entschlossen entgegen, indem er darauf hinweist, daß man in der Ehe keine Last zu sehen habe[2], er preist nicht ohne innere Wärme die Vorzüge des ehelichen Lebens, das gleichsam eine Tugendschule ist, ein gemeinsames Streben nach einem heiligen Wandel begründen soll und namentlich für den Mann infolge der Sorge um Frau und Kind eine besondere Dienstleistung in sich birgt[3], die ethisch wertvoll ist. Aber entscheidend ist dies alles für Clemens nicht, es kommt nur auf eins an, was über Wert oder Unwert der Ehe ein Urteil fällt, ob sie vom Dienst Gottes abzieht oder nicht. Clemens meint, daß sich beides nicht auszuschließen brauche und daß die Ehegatten gemeinsam in der Lage seien, *μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου*[4].

Ja, er geht noch weiter und hält es für möglich und sogar wünschenswert, daß auch der Gnostiker verheiratet ist. Er stellt diesen sogar prinzipiell höher als den, der nur für sich selbst sorgt. Ist er doch ein Abbild der göttlichen Vorsehung, die sich um alles kümmert, hat er doch in den Aposteln leuchtende Vorbilder! Liegt darin nicht auch ein größeres Verdienst, wenn man sich durch alle Mühen um das tägliche Leben doch nicht von der Liebe zu Gott abziehen läßt[5]? Es ist verständlich, daß einige Forscher, gestützt auf diese und ähnliche Stellen, den Clemens ob dieser Haltung rühmten. So lobt ihn Markgraf wegen „dieser bewundernswerten, einzigartigen Stellungnahme“[6], so meint Preisker, daß Clemens „als erster eine sittliche Würdi-

1 Strom. IV 126, 2, II 304, 5f. mit Stählins Note.

2 Päd. III 38, 3, I 259, 9.

3 Päd. I 10, 3, I 96, 8ff.; Strom. II 143, 1, II 192, 6ff.; Strom. III 79, 5, II 231, 29f.: *ἔχει γὰρ ... καὶ ὁ γάμος ἰδίας λειτουργίας καὶ διακονίας ..., τέκνων λέγω κήδεσθαι καὶ γυναικός.*

4 Strom. III 88, 2, II 236, 30ff.; Strom. VII 64, 2, III 46, 7f.

5 Strom. VII 70, 6—8, III 51, 2ff.: *... τὸ γαμεῖν δὲ ἐὰν ὁ λόγος αἱρῇ λέγω καὶ ὡς καθήκει· γενόμενος γὰρ τέλειος εἰκόνας ἔχει τοὺς ἀποστόλους.* Für den Verheirateten gilt das ‚*ἐγγυμνασάμενος*‘ (Z. 7); Strom. VI 100, 2, II 482, 5ff.: *μήτ' οὖν παῖδας μήτ' αὖ γάμον ἢ τοὺς γονεῖς τῆς πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπης ... προτιμῶν.*

6 Markgraf, S. 503f.; er lobt „die frische ideale Begeisterung“, mit der Clemens das eheliche Leben geschildert habe. Dieser sei selbst glücklich verheiratet gewesen (S. 504); „er ist nicht Asket“ (S. 505).

gung der Ehe durchzuführen versucht" habe[1]. So gewiß in diesen Urteilen eine richtige Erkenntnis enthalten ist, so sind sie doch zu einseitig ausgefallen und berücksichtigen das dem Clemens eigentümliche Schwanken nicht genügend.

Man lese nur aufmerksam Strom. VII 70, 6—8, III 51, 2ff., also den Abschnitt, in dem der verheiratete Gnostiker dem unverehelichten gegenüber als überlegen erscheint! Wie vielen Einschränkungen begegnen wir selbst hier! Die Tatsache der Heirat macht Clemens verständlich mit Hilfe einer stoischen Kategorie: *οὐ προηγουμένως, ἀλλὰ ἀναγκαίως*, d. h. er wertet sie als etwas Nebensächliches, das nicht zum Wesentlichen gehört[2]. Die Ehe soll ferner dazu dienen, die *ἀπάθεια* zu üben; in ihr einen Sieg zu erringen ist schwieriger, aber auch ruhmvoller als im ledigen Stande (*ἀνηδόνως τε καὶ ἀλυπήτως ἐγγυμνασάμενος*, Z. 7)[3]. Die Ehe muß endlich so geführt werden, daß den Gnostiker nichts von der Liebe zu Gott ablenke, die immer im Zentrum seines Fühlens steht. Beobachten wir selbst hier, wo Clemens sich über die Ehe sehr positiv ausspricht, das Vorhandensein gewisser aszetischer Tendenzen, die alle Aussagen sofort wieder abschwächen, so bestärken uns andere Stellen nur noch mehr in diesem Eindruck. Im Grunde genommen verachtet der Gnostiker ja alle Lust[4], er besitzt eine *ἕξις* des Gutseins, die von allem Äußeren nicht berührt wird: *ἐσθίων καὶ πίνων καὶ γαμῶν .... τὰ ἅγια ποιεῖ καὶ νοεῖ*[5]. Clemens sieht in der Ehelosigkeit ein göttliches Geschenk, für das man zu danken habe[6], und er fordert, daß in jeder Ehe, nicht allein in der des Gnostikers, die *ἐγκράτεια* herrschen müsse[7]. So wundern wir uns nicht mehr darüber,

1 Preisker, S. 200. Ja, E. Aleith, S. 94, hört aus allem sogar einen „lutherischen Klang" heraus!

2 Horts Note (S. 303) ist sehr aufschlußreich und bringt für diesen Sprachgebrauch viele Parallelen.

3 Strom. VII 64, 2, III 46, 6f.: *ἀπροσπαθῆ τὸν γάμον ἀξιῶν εἶναι*, im Anschluß an I. Kor. 7, 29.

4 Strom. VII 71, 5, III 51, 25f.; Strom. VI 100, 3, II 482, 7ff.: *ἀδελφὴ δὲ τούτῳ ἡ γυνὴ μετὰ τὴν παιδοποιίαν.*

5 Strom. VII 78, 5, III 56, 4f.

6 Strom. III 105, 1, II 244, 24f.: ... *εὐχαριστοῦντα μὲν ἐπὶ τῇ δοθείσῃ χάριτι.*

7 Strom. III 58, 2, II 222, 30ff.: *ὡς μηδ' ἐπιθυμεῖν τῆς γυναικὸς τῆς ἑαυτοῦ* ...; III 67, 1, II 226, 19f.; III 79, 1, II 231, 16f.: In der Forderung des Apostels, die Ehe auf eine gewisse Zeit zu unterbrechen (I. Kor. 7, 5), sieht Clemens eine *ἐγκρατείας ... διδασκαλία.*

daß schließlich doch die Virginität einen bevorzugten Platz erhält[1], daß jeder, der sich ernstlich um die *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν* bemüht, sie üben müsse. Wir beobachten hier ein eigenartiges Schwanken zwischen Weltaufgeschlossenheit und Rigorismus, das man sich nicht so erklären darf, als fordere Clemens die Ehelosigkeit nur vom Vollkommenen, während die Durchschnittschristen verheiratet sind[2]. Wir sahen ja gerade, daß dieses auch für die Gnostiker zutreffe. Es geht auch nicht an, für die aszetischen Züge einseitig die hellenistische Philosophie verantwortlich zu machen[3] oder die weltoffenen lediglich aus der antignostischen Polemik zu erklären[4]. Alle diese Deutungsversuche bleiben auf der Oberfläche; man muß die tieferen Ursachen für diese Spannung nicht in äußeren Gründen suchen, sondern in der Person des Clemens selbst. Ihr fehlte gerade die innere Ausgeglichenheit; ein tiefer Riß ging durch sie hindurch. Daher konnte Clemens eine Forderung zuweilen ins Ungesunde und Maßlose steigern, nur um bereits im nächsten Augenblick ernüchtert zu werden und weitgehende Konzessionen an die Wirklichkeit zu machen. Das ist wohl der eigentliche Grund für dies fortgesetzte Schwanken, das auf jeden Leser einen etwas peinlichen Eindruck macht und die Ermittlung der wahren Clementinischen Ansicht in eine förmliche Rätselaufgabe umwandelt. Wir werden diesem Mangel an Entschiedenheit noch

1 Strom. IV 147, 1, II 313, 14f.: *καλοῦ δὲ εἶναι ἄμεινον <τὸ διὰ> τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἐξομοίωσιν ἀπαθῆ . . . γενέσθαι*; cf. 148, 1, II 313, 25ff. Dieses Schwanken hat M. Pohlenz, S. 132, nicht genügend beachtet, da er einseitig die weltoffenen Züge betont.

2 De Faye hat in seiner bekannten Clemens-Monographie die These aufgestellt, daß der Päd. die Moral der Durchschnittschristen enthalte, während die Strom. uns die der Gnostiker kennen lehren. Mit dieser unerlaubten Vereinfachung umgeht man indes das Problem. Wie wir hier bei der Frage der Ehe sehen, dürfen auch die Vollkommenen heiraten, und doch wird die Virginität höher gewertet. Der Widerspruch löst sich also nicht auf, indem man die einzelnen Glieder stufenförmig anordnet, sondern findet sich gerade bei den Gnostikern selbst. Es ist daher unzutreffend, wenn Heussi behauptet, daß gegenteilige Anschauungen „dem Stufenbau einzuordnen" seien (Der Ursprung des Mönchtums, S. 42).

3 Dies tut z. B. W. Wagner, Christ und Welt, S. 78; Preisker, S. 206, meint, daß die zeitgenössische Mystik für die Begründung der Enthaltsamkeit entscheidend gewesen sei und die Ehe entwertet habe (S. 211), während die Christusmystik erst in zweiter Linie in Betracht käme.

4 W. Wagner, Christ und Welt, S. 78: als Kämpfer gegen die Gnosis weltfreudig.

des öfteren bei unserem Autor begegnen, diesem Schwebezustand zwischen einer entschlossenen Hinwendung zu Gott, die alles Irdische nur als Hemmung betrachtet, und einem Verstricktbleiben in die Welt. Clemens ist hier weit von Philo entfernt, der „im Banne der väterlichen Religion stehend, in der Ehe ohne weiteres ein Gut erblickte[1], aber zugleich auch von Origenes, der völlig in der aszetischen Sphäre lebte und ein glühender Verfechter der Virginität war. Er stimmte mit ihm jedoch darin überein, daß alle Enthaltsamkeit nur dann sittlich wertvoll sei, wenn die Liebe zu Gott das entscheidende Motiv bilde[2].

Die Stellung des Clemens zum Reichtum bildet eine genaue Parallele zu seiner Stellung zur Ehe. Auch hier trägt er keine einheitliche Gesamtauffassung vor, sondern wechselt zwischen verschiedenen Gesichtspunkten ab[3]. Bereits E. Schwartz hat darauf aufmerksam gemacht, „daß die seit langem geprägten Ausdrücke der philosophischen Ethik immer wieder an die Oberfläche der dahinrauschenden Diktion emportauchen"[4]. In der Tat stoßen wir bei der Bewertung des Reichtums in QDS auf Schritt und Tritt auf stoische Formulierungen. So wenn es heißt: *τὰ δὲ ἐκτὸς οὐ βλάπτει*[5], oder: *τοῖς ἀδιαφόροις χρῆσθαι καλῶς*[6]. Häufig begegnet uns die Wendung *δικαία χρῆσις* bzw. *ὀρθὴ χρῆσις*[7], und es wird jedem Leser von QDS klar, daß dies für Clemens ein entscheidender Maßstab ist. An sich ist der Reichtum ethisch indifferent, wie es gut stoisch heißt; aber *ὁ πλοῦτος οὐκ ὀρθῶς*

---

1 Preisker, S. 203, glaubt, daß Clemens „in Philo seinen nächsten Geistesverwandten" gesehen habe. Das ist aber nur zum Teil richtig und trifft höchstens für die positive Würdigung der Ehe zu.

2 Strom. III 51, 1, II 219, 25ff.; Strom. IV 146, 2, II 313, 4f. u. ö.; cf. Preisker, S. 206.

3 Cf. O. Schilling: Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, Freiburg 1908, S. 46f.: „Hat so Clemens im Grunde durchaus gesunde Anschauungen über Reichtum, Luxus und Eigentum, so bleibt er sich doch nicht immer konsequent."

4 E. Schwartz, S. 90.

5 QDS 15, 5, III 169, 27.

6 QDS 20, 2, III 172, 28f.

7 QDS 13, 5, III 168, 13; 15, 4, III 169, 25; 14, 1, III 168, 25ff.: ... *πρὸς χρῆσιν ἀγαθὴν τοῖς εἰδόσι*; in § 14, 2—3, III 168, 27ff., werden diese Gedanken breit ausgeführt. Der Reichtum ist ein *ὄργανον*, das je nach Verwendung *πρὸς δικαιοσύνην καθυπηρετεῖ* oder als *ὑπηρέτης ἀδικίας εὑρίσκεται*. Strom. IV 31, 5, II 262, 5ff.; cf. Funk, S. 56.

κυβερνώμενος ἀκρόπολίς ἐστι κακίας[1]. Gerade das unaufhörliche Trachten nach Reichtum zieht von Gott ab, zwingt zum Blicken nach unten, setzt an die Stelle des Herzens Gold oder Äcker und öffnet allen Leidenschaften Tür und Tor[2]. Daher ist das ‚*ἀπροσπαθῶς*' wie bei der Ehe, so auch bei der Verwendung des Reichtums oberstes Gesetz[3].

Mit diesen Gedanken, die alle aus der zeitgenössischen Philosophie stammen, verknüpft Clemens andere, die wir bereits als für seinen christlichen Standpunkt charakteristische kennengelernt haben. Der Reichtum ist wie alles ein göttliches Geschenk (*ὡς θεοῦ δωρεάς*)[4]; daraus folgert Clemens, daß der Einzelne seine Habe nicht ohne weiteres als einen nur ihm gehörenden Besitz ansehen dürfe, *ὡς ἰδίαν οὖσαν καὶ οὐκ εἰς κοινόν*[5]. Lediglich in der Wohltätigkeit liegt Sinn und Berechtigung des Reichtums beschlossen, und für Clemens ist das ‚*εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν*'[6] etwas so Dringliches und Wichtiges, das auch die Schrift fordert[7], daß er daraus die Notwendigkeit des Reichtums folgert[8]. Damit verbindet sich der für Clemens so wichtige Lohngedanke, denn der, der seine Habe verschenkt, ist reich in Gott und verschafft sich in den von ihm bedachten Armen Fürbitter, die sich für ihn beim Herrn verwenden[9]. Clemens reproduziert damit nur

1 Päd. II 38, 5, I 180, 18f.

2 QDS 17, 1, III 170, 14ff.; Strom. IV 31, 2, II 261, 29ff.: Die nach Reichtum trachten, sind Füchse.

3 Ecl. 47, III 150, 3ff.; Strom. IV 31, 1, II 261, 27f.: Clemens tadelt nicht den Besitz an sich, sondern nur *τὸ προσπαθῶς κεκτῆσθαι*. QDS 11, 2, III 166, 26ff.: Die am Besitz haftende *ἐπιθυμία* soll beseitigt werden; 24, 1, III 175, 21ff.; Strom. III 56, 1, II 221, 28f.: *καλῶς οὖν πλουτεῖν οὐ κεκώλυκεν, ἀλλὰ γὰρ τὸ ἀδίκως καὶ ἀπλήστως πλουτεῖν.* QDS 16, 3, III 170, 10f.: Der wahrhaft Reiche wird Besitz wie Verlust gleichmütig ertragen, da er innerlich über ihn erhaben ist und in keinem sklavischen Verhältnis zu ihm steht. Über den Terminus *προσπάθεια, ἀπροσπαθῶς* cf. M. Pohlenz, S. 133f.

4 QDS 16, 3, III 170, 3f.

5 QDS 31, 6, III 180, 22f.

6 QDS 16, 3, III 170, 4f.; cf. auch die Fortsetzung: *διὰ τοὺς ἀδελφοὺς μᾶλλον ἢ ἑαυτόν*; Päd. III 34, 1, I 256, 1ff.: *... καὶ μεταδοτέον φιλανθρώπως*; 35, 5, I 257, 16ff.; 38, 2, I 259, 2f.; 39, 2, I 259, 16ff. Es ist lehrreich zu sehen, wie Clemens damit sofort den Lohngedanken verbindet. Funk, S. 56.

7 QDS 13, 3, III 168, 5ff.; 13, 4, III 168, 8ff.

8 QDS 13, 1, III 168, 1ff.; 14, 1, III 168, 23ff.

9 QDS 34,3—35, 2, III 182, 27—183, 15 (breit und schwungvoll ausgeführt).

Gedanken, die in der christlichen Gemeinde — abgesehen von einigen radikalen Kreisen — bekannt waren. Im Hirten des Hermas finden sie sich bereits deutlich ausgesprochen[1]; was Clemens an Eigenem hinzufügt, ist die stoische Schulsprache und die Bereicherung des Porträts vom christlichen Reichen um die Züge des Weisen, der erhaben über alles Äußere Besitz wie Verlust gleich gelassen erträgt[2].

Aber man würde doch irren, wollte man Clemens zu sehr nach der philosophischen Seite hin deuten. Was für ihn von wirklich entscheidender Bedeutung war, hat er unmißverständlich ausgesprochen. Es kommt vor allem darauf an, den Geboten des Herrn gehorsam zu sein und unverwandten Auges auf ihn zu schauen[3]. Wenn der Reichtum davon nicht abhält, so wäre nichts gegen ihn einzuwenden. Ja, sein Vorhandensein kann es dem Menschen geradezu ermöglichen, sich dem Höheren zuzuwenden und nicht ständig durch die Sorge um das Nötigste davon abgelenkt zu werden[4]. Von hier ist es nur ein kleiner Schritt bis zu gewissen Ausführungen der Strom., die von Reichtum im übertragenen Sinne sprechen und ihn als den eigentlichen und wahren bezeichnen: Die Weisheit, die guten Taten, die Freiheit von Begierden, während der irdische nur vergänglich ist[5]. Folgerichtig heißt es dann: *πλούτου παντὸς καταφρονεῖν τὸν ἑπόμενον τῷ θεῷ*[6]. Wahre Nachfolge Gottes und äußerer Reichtum schließen sich also aus, Abraham ist das große Vorbild für den, der nach Vollkommenheit strebt. Damit wären wir wieder bei der gleichen schwankenden Haltung angelangt, die wir bereits bei der Stellung des Clemens zur Ehe beobachtet haben, eine scheinbare

---

1 Hermas, Sim. II 5—7: hier findet sich der Lohngedanke, der Reichtum als Geschenk Gottes, der gegenseitige Austausch zwischen Arm und Reich.

2 Lehrreich ist hier der Vergleich mit Seneca, den M. Pohlenz, S. 136ff., breit durchführt, wobei er zeigt, wie stark die stoischen Einflüsse gewesen sind, die auf Clemens gewirkt haben.

3 QDS 26, 2, III 177, 4ff.

4 QDS 12, 5, III 167, 28ff.; dies ist das erste Argument in dem großen Beweise, den Clemens für die Berechtigung des Besitzes in den nächsten Paragraphen zu erbringen versucht hat.

5 Strom. V 23, 2, II 340, 23f.; VI 99, 5, II 481, 31f.; VII 18, 2, III 13, 26f.

6 Päd. III 12, 4, I 243, 14f.; Päd. II 39, 4, I 181, 8f.: *τούτου δὲ καταφρονεῖν*; Strom. III 59, 2, II 223, 8f.: *ἐγκράτειά ἐστιν ἀργυρίου καταφρονεῖν* . . .

Weltaufgeschlossenheit kann jeden Augenblick in eine aszetische Stimmung umschlagen und diese durch Rücksichtnahme auf irdische Einrichtungen abgeschwächt werden.

Die Forschung hat auch hier dieser Doppelseitigkeit nicht immer Rechnung getragen und sich bemüht, nur eine Reihe der Aussagen gelten zu lassen. So hält Hashagen gerade „ein starkes Entgegenkommen gegenüber der heidnischen Wirtschaftsethik" als kennzeichnend für Clemens[1], auch O. Schilling schiebt die weltoffenen Züge nicht ohne Einseitigkeit in den Vordergrund[2], und Luthardt meint sogar, daß unser Autor in der Wertung des irdischen Besitzes „ein rein evangelisches Urteil fällt"[3]. Markgraf glaubt, in diesem Punkte bei Clemens eine Entwicklung feststellen zu können, aber der Beweis ist ihm nicht geglückt[4], während de Faye wieder einen Ausgleich durch eine schematische Verteilung auf zwei Stufen des christlichen Lebens erstreben will. Dies scheitert aber daran, daß auch der Päd. die aszetische Betrachtungsweise kennt und die Strom. umgekehrt eine freiere Einstellung erwähnen. Es gilt auch hier, die Erkenntnis festzuhalten, daß Clemens beides zu gleicher Zeit vertrat und daß dieses Schwanken den Vollkommenen kennzeichnet. Der Abstand des Clemens von Origenes ist besonders greifbar, denn es fehlt ihm alle entschiedene Zuwendung zum aszetischen Ideal. Der Kampf gegen die Gnosis und gegen rigoristische Gemeindekreise hat ihn oft dazu bewogen, eine positive Wertung

---

1 J. Hashagen: Über die Anfänge der christlichen Staats- und Gesellschaftsanschauung (ZKG 49, 1930, S. 149). Der Aufsatz ist nicht sonderlich eindringend und bietet kaum neue Gesichtspunkte. Unsere Clemens-Erkenntnis fördert er jedenfalls nicht.

2 O. Schilling: Reichtum und Eigentum, S. 47.

3 Ch. E. Luthardt: Geschichte der christlichen Ethik, 1, Leipzig 1888, S. 121. Luthardts Darstellung der Clementinischen Ethik ist überhaupt wenig glücklich; schon das starke Betonen des Lohngedankens zeigt den Abstand des Clemens vom Luthertum. Er erweitert sich noch, wenn man die aszetischen Züge bei Clemens nicht übersieht.

4 Markgraf, S. 511f., hält drei Perioden auseinander: a) Päd.-aszetisch: Reichtum ist nur zum Verschenken da; b) Strom.: Auch die Armut hat Nachteile; c) QDS: Reichtum raubt das Seelenheil nicht. Ein Unterschied zwischen a) und b) besteht schon aus dem Grunde nicht, weil Clemens auch in den Strom. einem ‚καταφρονεῖν' das Wort redet (cf. S. 206, A. 6), der zwischen a) und c) ist ebenfalls hinfällig, weil das Verschenken in QDS gleich nachdrücklich gefordert wird und aszetische Tendenzen sich überall bemerkbar machen.

der weltlichen Güter betont herauszustellen, was ihm aber nur möglich war, weil er selbst sie bereits vorher irgendwie vertrat. Man darf sie daher nicht als ein Erzeugnis der Polemik ansehen, sondern muß sie in der zwiespältigen Natur des Clemens verankern. Biblische wie philosophische Motive sollen dazu dienen, sie zu stützen, plötzlich bricht aber oft ganz unvermittelt eine aszetische Tendenz durch und schiebt alle freieren Anschauungen beiseite. Es ist ein ständiges Schillern und Oszillieren, was jede Zielsicherheit und innere Ausgeglichenheit vermissen läßt.

Die gleichen Beobachtungen können wir noch des öfteren anstellen. So rühmt Clemens in Abwehr gnostischer Schmähungen die wunderbare Einrichtung des menschlichen Körpers, dessen Glieder *πρὸς τὸ καλόν* streben, dessen Sinneswerkzeuge jede Erkenntnis ermöglichen und der gewürdigt wird, die Seele zu beherbergen. Auf dem *σῶμα* baut sich also alles auf, es wird als Träger der gesamten ethischen Entwicklung geadelt, um so mehr, da es auch den hl. Geist in sich aufnehmen darf[1]. Es handelt sich um allgemeine christliche Überzeugungen, die uns auch bei Irenaeus begegnen, der sie freilich in größere Tiefen hinabführt und allseitig begründet, indem er auf die Inkarnation, auf die Lehre vom Ebenbilde Gottes im Menschen, auf die Eucharistie und die Fleischesauferstehung hinweist[2]. Führte Irenaeus den Kampf gegen die Gnostiker vornehmlich vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus und in der äußeren Form der richtigen Exegese umkämpfter Schriftworte, während rationale Erwägungen nur eine sekundäre Rolle spielten, so bediente sich Clemens fast ausschließlich philosophischer Argumente. So bestritt er mit Hilfe der Stoa die Berechtigung des gnostischen Pessimismus, indem er ausführte, daß das *σῶμα* ein *μέσον*, also ethisch indifferent[3] sei, so stellte er der gnostischen Plato-Deutung seine eigene entgegen, die ihre Argumente besonders aus dem „Staat" entlehnte, d. h. die weltoffenen Züge Platos beachtete. Wir sind auf den Körper und dessen Gesundheit angewiesen, alle Fortschritte sind nur auf dieser Grundlage möglich: *ἡ τοῦ σώματος εὐαρμοστία συμβάλλεται τῇ διανοίᾳ πρὸς τὴν*

1 Strom. IV 163, 1—2, II 320, 21ff.

2 Irenaeus, adv. haer. V 2 und 6.

3 Strom. IV 164, 3f., II 321, 17ff.

εὐφυΐαν[1]. Dies hat für Clemens zur Folge, daß er den Körper schätzt und ihm positive Züge abgewinnt, daß er aber andererseits wie bei Ehe und Reichtum die Forderung des ‚οὐ προσπαθῶς' aufstellt[2]. Mit ihr hält er es sogar für vereinbar, daß der Vollkommene die körperliche Schönheit seiner Mitmenschen bewundert. Freilich finden sich bezeichnende Einschränkungen; es solle erfolgen ἄνευ τῆς σαρκικῆς ἡδονῆς, es dürfe nur ein mehr ästhetischer Genuß sein, wie man an einer herrlichen Plastik sein Gefallen habe, es habe sofort zum Lobpreis Gottes zu führen[3] — dies alles schafft aber die Tatsache nicht aus der Welt, daß selbst der Gnostiker der griechischen Sinnenfreudigkeit verhaftet bleibt, mag diese auch auf ein Minimum reduziert werden. Der Abstand des Clemens von Origenes ist wiederum denkbar groß.

Zu gleicher Zeit aber betont er, daß wir Menschen an den Körper gefesselt seien[4], daß wir in ihm wie in der Fremde leben[5], und wiederholt auch seinerseits gleich vielen anderen das Wortspiel σῶμα — σῆμα[6]. Wir stehen derselben schwankenden Haltung gegenüber, die wir bereits des öfteren gekennzeichnet haben und die wieder dem Vollkommenen eigentümlich ist.

Das Essen soll schlicht und einfach sein, die Speisen müssen in rechter Menge zugemessen werden, die Auskömmlichkeit

1 Strom. IV 17, 4, II 256, 19f.; cf. IV 18, II 256, 20ff.; 22, 1, II 257, 32f.: ἡ δὲ τοῦ σώματος ἐπιμέλεια διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται, ἐφ' ἣν ἡ ἀναφορά.

2 Strom. IV 165, 2, II 321, 26.

3 Strom. IV 116, 2, II 299, 14ff.; Strom. VII 76, 7, III 54, 25ff.; W. Wagner, Christ und Welt, S. 7. — Eine überraschende Parallele habe ich bei Johannes Climacus gefunden, wo ich sie nicht erwartet habe: κάλλος γάρ, φησίν, τις θεασάμενος τὸν ποιητὴν μεγάλως ἐξ ἐκείνου ἐδόξασε· καὶ ἀπὸ μόνης τῆς θέας εἰς ἀγάπην θεοῦ . . . κατεφέρετο (Scala Paradisi, gradus XV, MSG 88, 892 D).

4 Strom. V 7, 4, II 330, 2f.; Strom. VII 40, 1, III 30, 24f.: Die Haltung beim Gebet drückt den Wunsch aus, von dieser Fessel befreit zu werden; Strom. VII 62, 4, III 45, 4f.

5 Strom. IV 165, 2, II 321, 24ff.: ψυχή, οἷον ἐπιξενουμένη τῷ σώματι; cf. 165, 4, II 321, 32: ὡς ξένος. Clemens beruft sich hierfür auf Gen. 23, 4. Er hält sich ganz in philonischen Gedankengängen, cf. Philo, agr. 65, II 108, 16ff.: . . . ξένην δὲ γῆν ἔλαχε, . . . τὸν δὲ σώματος (scil. οἶκον) ὀθνεῖον, ᾧ καὶ παρεπιδημεῖν οἴεται. Die altchristliche Anschauung, daß die Gläubigen auf Erden nur Fremdlinge seien (I. Ptr. 1, 1; Clemens Rom., I. Kor., Anschrift), ist umgedeutet und eingeengt auf das Verhältnis der Seele zum Körper.

6 Strom. III 77, 3, II 230, 25: statt σῆμα sagt Clemens hier τάφος.

ist oberster Grundsatz[1], auch der Fleischgenuß ist erlaubt[2]. Natürlich muß alles mäßig geschehen und das ,δουλεύειν τοῖς βρώμασιν' ausgeschlossen sein[3]. Bei dieser an sich selbstverständlichen Einschränkung hat Clemens nichts dagegen einzuwenden, wenn auch der Gnostiker ausreichend Speise und Trank genießt, ja, er hält selbst ein Sich-Salben für zulässig[4]. Daneben fehlt es nicht an Stellen, die das genaue Gegenteil behaupten. Nicht das Auskömmliche und Zureichende ist hier Maßstab, sondern es wird jetzt die Forderung aufgestellt: ὀλίγων τινῶν καὶ ἀναγκαίων μεταλαμβάνοντας[5]. Die großen Vorbilder der Enthaltsamkeit sind die Apostel und der Täufer[6], die Gnostiker eifern ihnen nach: τάχ' ἄν τις τῶν γνωστικῶν καὶ ἀσκήσεως χάριν σαρκοφαγίας ἀπόσχοιτο[7]. Dabei zeigt uns die Formulierung des Satzes ganz deutlich, daß die vegetarische Lebensweise an sich in das Belieben des Vollkommenen gestellt ist, er ist zu ihr nicht gezwungen[8]. Erneut beobachten wir also, daß der Wechsel zwischen weltoffenen und weltabgewandten Zügen beim Gnostiker selbst anzutreffen ist und daß sich Belege für beides gleichmäßig in den Strom. und im Päd. finden.

Bei der Frage des Weintrinkens liegen die Dinge ähnlich. Gewiß wird das Wasser als νηφάλιον ποτόν gepriesen, und Clemens bewundert die Leute, die eine strenge Lebensführung auf sich

---

1 Päd. II 7, 3, I 158, 8ff.

2 Päd. II 11, 1, I 161, 22f.; II 15, 1, I 164, 24f.; Strom. III 85, 2, II 235, 15ff.

3 Päd. II 9, 2, I 160, 3f.; II 11, 1, I 161, 22f.: μόνον ἐγκρατῶς μετεχέτω.

4 Strom. VII 36, 4, III 28, 17ff.: πάντων δὲ τὴν σεμνὴν ἀπόλαυσιν ἐπὶ τὸν θεὸν ἀναγαγὼν ἀεὶ καὶ τῆς βρώσεως καὶ τοῦ πόματος καὶ τοῦ χρίσματος τῷ δοτῆρι τῶν ὅλων ἀπάρχεται.

5 Päd. II 10, 1, I 160, 15f.

6 Päd. II 16, 1—2, I 165, 14ff.; so werden als die Nahrung des Apostels Matthäus angegeben: Samenkörner, Nüsse, Gemüse, kein Fleisch.

7 Strom. VII 33, 6, III 26, 3f.

8 Markgraf, S. 508, urteilt: „Clemens hielt nichts vom Fasten"; man darf sich jedoch nicht darauf berufen, daß er gelegentlich vom Fasten im übertragenen Sinne (= Fernhalten von Sünde) spricht. Diese Deutung war damals überhaupt beliebt und lag einem Vertreter der Allegorese an sich nahe. Daß auch der Gnostiker die beiden Fastentage innehält und das als eine selbstverständliche Pflicht empfindet, zeigt Strom. VII 75, 2, III 54, 4ff.

genommen haben, indem sie sich mit Wasser begnügen[1]. Aber er macht praktisch doch Ausnahmen, denn er erlaubt Männern den Genuß des Weines, ja ältere Leute dürfen sich bis zu einer leichten Trunkenheit vorwagen[2]. In den Strom. geht er sogar über diesen Standpunkt noch weit hinaus, denn er folgert aus I. Tim. 4, 1ff., daß das Weintrinken prinzipiell erlaubt sei[3]. Er gestattet es selbst dem Gnostiker, untersagt er doch nur *τὰς ἐξ οἴνων διαφόρων ἀπολαύσεις δελεαζούσας τὴν γεῦσιν*[4], wobei die Begründung mehr von einem Feinschmecker als von einem Aszeten zu stammen scheint.

Auch in anderen Fragen des täglichen Lebens zeigt sich Clemens von seltener Aufgeschlossenheit. Einen maßvollen Schmuck in der Kleidung lehnt er nicht ab[5], den Gebrauch der Salben verbietet er nicht gänzlich, er billigt ihn den Frauen zu unter bestimmten Voraussetzungen[6], aber auch dem

---

1 Päd. II 19, 2, I 167, 20f.; II 20, 2, I 168, 11ff.

2 Päd. II 22, 1, I 169, 11f.; II 22, 3, I 169, 17ff.; II 22, 4, I 169, 24ff.

3 Strom. III 85, 2, II 235, 15f.; daneben beruft sich Clemens auf Rö. 14, 21.

4 Strom. VII 36, 3, III 28, 15f.

5 Päd. III 53, 1, I 266, 26f.: *τὸ χρυσοφορεῖν καὶ τὸ ἐσθῆτι μαλακωτέρᾳ χρῆσθαι οὐ τέλεον περικοπτέον*; in § 53, 4, I 267, 4f.: wieder etwas strengere Maßstäbe.

6 Päd. II 66, 1, I 197, 9: *ὀλίγα τινὰ τῶν μύρων ταῖς γυναιξίν*; II 68, I 198, 2ff.; II 76, 1, I 203, 26f. Vielleicht beriefen sich die Anhänger der laxen Partei in Alexandrien auf die Geschichte der Salbung von Christi Füßen und auf die Kronen der jüdischen Könige (Päd. II 61, 1ff., I 193, 32ff.), was Clemens zu so mühsamen Auslegungen Anlaß gibt. Auch der Hinweis auf das wohlriechende Rauchopfer, das der Hohepriester Gott darbringt, gehört in diese Kategorie (Päd. II 67, 1, I 197, 20ff.: *εἰ γοῦν . . . λέγοιεν*). Es ist überaus lehrreich, einmal alle die Stellen in Päd. II und III zu sammeln, die Einwände und Ausreden der freier gerichteten Gruppen enthalten, mit denen sich Clemens ständig auseinandersetzt. Ich gebe eine kleine Übersicht, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt. Päd. II 110, 2, I 223, 19ff.: Ps. 44, 9f., 14 soll die Berechtigung prachtvoller Gewänder beweisen; II 113, 3, I 225, 4ff.: Joh. 19, 23 — der bis auf die Füße reichende Rock Christi rechtfertigt die langen Kleider; II 119, 2, I 228, 14ff.: Apc. 21, 18—21 spricht für den Gebrauch von Edelsteinen; *αἱ δὲ* (scil. putzsüchtige Frauen) . . . *τὸν θαυμάσιον ἐκεῖνον ἀπολογισμὸν προφερόμεναι· ὅ τι κατέδειξεν ὁ θεός, διὰ τί μὴ χρησώμεθα; καὶ πάρεστί μοι, διὰ τί μὴ τρυφήσω; καὶ τίσιν οὖν ταῦτα γέγονεν, εἰ μὴ ἡμῖν*; II 121, 1, I 229, 26f.: *τίσιν οὖν τὰ πολυτελέστερα, ἂν αἱρῶνται πάντες τὰ εὐτελέστερα*; III 20, 4, I 248, 17: Einwand derer, die

Gnostiker[1]. Bäder hält er aus gesundheitlichen Gründen für erlaubt, und Gymnastik wie Sport erkennt er in ihrer Berechtigung an[2]. Endlich erstrebt er keine Isolierung des Gläubigen. In völligem Gegensatz zu Origenes, der für eine Trennung des Christen von seiner Verwandtschaft eintritt und im Worte des Herrn vom Hassen der engsten Angehörigen (Luc. 14, 26) das wesentlich Neue sieht, was Christus einem Moses gegenüber gebracht hat[3], verficht Clemens ein Beibehalten der von der Natur geschaffenen Bande; *οὐ γὰρ εἰσηγεῖται μῖσος καὶ διάλυσιν ἀπὸ τῶν φιλτάτων ὁ τῆς εἰρήνης θεός*[4]. Freilich macht er eine Ausnahme: *εἰ βλάπτοι πρὸς σωτηρίαν*[5], worin sich Origenes ihm anschließt[6], aber die Übereinstimmung ist doch nur eine scheinbare, denn bei Clemens suchen wir die leidenschaftliche Sprache und die Heftigkeit der Diktion, welche die Origenistische Exegese aufweist, vergeblich. Die bei A. 4 zitierten Worte sind ja eine Erklärung von Lc. 14, 26, und wie

---

sich ihren Körper für die Rasur der Haare mit Pech beschmieren lassen — *ἀλλ' ὠφελεῖ . . . ἡ πίττα*; III 77, 3, I 279, 4f.: *εἰ γὰρ καὶ ἐν παιδιᾶς μέρει παραλαμβάνεσθαι φήσουσι τὰς θέας εἰς θυμηδίαν*; III 78, 1, I 279, 11f.: *ἀλλ' οὐ πάντες, φησί, φιλοσοφοῦμεν*; III 78, 2, I 279, 15: *γράμματα, φησίν, οὐκ ἔμαθον*.

1 Strom. VII 36, 4, III 28, 19: *καὶ τοῦ χρίσματος τῷ δοτῆρι τῶν ὅλων ἀπάρχεται*.

2 Päd. III 46, 1, I 263, 8ff.; III 47, 4, I 264, 1ff.; — III 49, 1, I 264, 19ff.: *μειρακίοις δὲ γυμνάσιον ἀπόχρη, κἂν βαλανεῖον παρῇ*. Aegidius Decker, Kenntnis und Pflege des Körpers bei Clemens von Alexandria, Innsbruck 1936, hat zu dieser Frage viel Material zusammengetragen. Er kommt zu dem Resultat: „Clemens bekundet für körperliche Ertüchtigung ein überaus großes Verständnis" (S. 37), er sieht „als echter Hellene in einer gesunden Leibespflege einen Teil wahrer Bildung" (S. 69). Decker sammelt auch die medizinischen Bemerkungen des Clemens (S. 7ff.), stellt die Ehe in medizinischer Beleuchtung dar (S. 21ff.), erörtert die Fragen der rechten Kost und des Weingenusses (S. 51ff.). So verdienstvoll diese Untersuchungen auch sind, sie sind ohne Blick für das Schwanken geführt, das Clemens hier eigentümlich ist. Man versteht unseren Autor nicht, wenn man in ihm nur den echten Hellenen sieht und das aszetische Element völlig verschwinden läßt.

3 Josua Hom. 17, 2, VII 403, 21ff. Baehrens; Mt. Com. XIII 25, X 247, 5ff. Klostermann; cf. „Origenes", S. 55.

4 QDS 22, 3, III 174, 16ff.; 22, 4, III 174, 18ff. bemerkt, daß man ja sogar die Feinde lieben solle, um wie viel mehr erst die nächsten Angehörigen!

5 QDS 22, 6, III 174, 27; cf. 22, 7, III 174, 28f.

6 Mt. Com. XIII 25, X 247, 11ff. Klostermann: *τὴν ψυχὴν ἡμῶν βλαπτόντων*.

er hier das Hassen der Verwandten ablehnt, so auch an der anderen Stelle, die diesen Vers auslegt[1]. Bezog Origenes in Mt. Com. XIII 25 das Wort vom Ausreißen des Auges auf die Trennung von den Angehörigen, so Clemens auf die vom Besitz[2]. Es sind die gleichen Schriftstellen, die man hier wie dort interpretiert, aber die Art, wie das geschieht, deckt doch den Unterschied, der zwischen beiden Alexandrinern in Stimmung und Haltung bestand, gut auf.

Diese Beobachtung hält sich im Rahmen unserer früheren Feststellungen und wird noch durch eine weitere in ihrer Richtigkeit bestätigt. Wir sahen, daß Clemens eine Lösung von den Verwandten nur unter der Bedingung gestattet: *εἰ βλάπτοι πρὸς σωτηρίαν*. Wie wenig ernst er dies aber genommen haben muß, zeigt der Umstand, daß Christen an heidnischen Gastmählern teilnehmen dürfen und der Genuß kostbarer Speisen ihnen nicht untersagt ist[3]. Bei dieser Einstellung ist es nicht weiter verwunderlich, daß er in Zusammenkünften zum Zweck des Frohsinns nichts Unerlaubtes sieht und den Grundsatz aufstellt: *μὴ γὰρ ἀφαιροῦμεν τὴν συμπεριφοράν*[4]. Man könnte einwenden, daß dies eben nur auf den Durchschnittschristen zutreffe, während an den Vollkommenen strengere Maßstäbe angelegt werden. Es wäre gewiß nicht ganz unrichtig, aber es ist doch charakteristisch, daß Clemens auch ihm den Besuch von Gastmählern prinzipiell gestattet: *σπανίως εἰς τὰς ἑστιάσεις τὰς συμποτικὰς ἀπαντῶν*[5]. Er wird von dieser Erlaubnis gewiß nur selten Gebrauch machen und auch nur in solchen Fällen, um dort mit Gleichgesinnten zusammenzutreffen, aber bedeutsam ist die Tatsache, daß er überhaupt hingeht. Trotz aller aszetischen Züge bleibt es zu beachten, daß der Gnostiker eine gewisse weltoffene Einstellung besitzt.

Eine weltzugewandte Haltung treffen wir bei Clemens auch hinsichtlich des christlichen Verhaltens zum Staat und zu den Gegebenheiten des öffentlichen Lebens an. Die Forschung hat

---

1 Strom. III 97, 3, II 240, 25ff., wo das wörtliche Verständnis von Lc. 14, 26 durch den Hinweis auf Exod. 20, 12 (das vierte Gebot) abgelehnt wird.

2 QDS 24, III 175, 21ff.

3 Päd. II 10, 2—3, I 160, 20ff.

4 Päd. II 4, 4, I 156, 17ff.; 9, 4, I 160, 13f.

5 Strom. VII 36, 4, III 28, 21ff.

auf diese Züge natürlich schon längst geachtet[1] und sie zuweilen nicht ohne Einseitigkeit hervorgehoben. In Wirklichkeit stoßen wir wieder auf das Schwanken, das unserem Autor eigentümlich ist. Es fällt besonders beim Gnostiker auf. Clemens rechnet mit der Möglichkeit, daß dieser ein Amt bekleide[2] oder sich als Richter betätige[3], ohne daß ihn dies in seinem Streben nach höherer Vollkommenheit hemme. Dies ist aber nur die eine Seite der Sache. Gelegentlich einer Exegese von Mt. 19, 29 schlägt Clemens andere Töne an. Unter dem Verlassen von Vater und Mutter versteht er die Abkehr vom Vaterland und den Staatsgesetzen: *ἃ δὴ ὑπεροπτέον εὐχαρίστως τῷ μεγαλόφρονι δικαίῳ ἕνεκεν τοῦ φίλον γενέσθαι τῷ θεῷ*[4]. Immer durchkreuzt ein stark ausgeprägtes aszetisches Motiv alle kulturbejahenden, weltfreudigen Äußerungen, wobei es nicht außer acht zu lassen ist, daß sich diese Unausgeglichenheiten beim Gnostiker selbst finden.

Nicht alle Gelehrten, die sich um die Erforschung des Clemens verdient gemacht haben, haben diesen schillernden Charakter der Clementinischen Ausführungen gebührend berücksichtigt.

---

1 W. Wagner, Christ und Welt, S. 19ff.; S. 25: „Weitherzigkeit und Weltaufgeschlossenheit"; v. d. Hagen, S. 9: manuum autem labor variis in locis et variis ex causis ab auctore commendatur; S. 10: Beruf; S. 23: Clementem mercaturam honestam habuisse; S. 101: auctorem a re publica aversum non fuisse. Gegen v. d. Hagens Schrift läßt sich übrigens einwenden, daß sie von der Clementinischen Denkbewegung nichts spüren läßt, alles in ein scholastisches Gewand hüllt, was die ganze Art des Argumentierens und Beweisens zeigt, und in ein sozialwissenschaftliches System hineinpreßt. Hashagen, S. 148, meint nicht ohne Übertreibung, das Streben, mit dem Staate freundschaftliche Beziehungen anzuknüpfen, gelange bei Clemens „zur bezeichnendsten Ausprägung und auf einen leuchtenden Gipfelpunkt". Zurückhaltender und richtiger urteilt Markgraf, S. 505: Clemens stehe dem politischen Leben „nicht so schroff ablehnend" gegenüber wie Origenes. Die „stoische Asketik" habe ihn freilich dazu getrieben, das Vaterland zu verachten; S. 513: „Das Kultur- und soziale Leben sympathisch ... beurteilt", cf. S. 515: „So weltfreudig, weltoffen, wie kein anderer Vertreter der alten Kirche", S. 488.

2 Strom. VII 16, 4, III 12, 11f.: *κἂν εἰς ἀρχὴν καταστῇ ποτε, καθάπερ ὁ Μωσῆς, ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ἀρχομένων ἡγήσεται.*

3 Strom. VII 45, 3, III 34, 11ff.

4 Strom. IV 15, 4—6, II 255, 17ff.; cf. K. L. Schmidt: Die Polis in Kirche und Welt, Basel 1939, S. 65; hier das richtige Urteil, dem wir zustimmen: „Von Gott her und in Verbindung mit ihm erfahren die jetzt bestehenden Staatsgesetze eine Abwertung."

Einige hoben nur die weltoffenen Züge hervor und übersahen ganz die aszetischen oder beseitigten sie durch kühne Interpretationen[1], andere urteilten gerechter und betonten die ,admirable sanity' in den Clementinischen Ansichten, während sie beklagten ,the defect', wenn ,the ascetic virtues predominate over the more positive ideas of duty, service, activity, and love'[2]. Diesen Standpunkt vertraten — ähnlich wie in der Philo-Forschung — besonders die anglo-amerikanischen Kenner[3]. Am klarsten und eindringendsten hat W. Wagner die einander widersprechenden Aussagen des Clemens herausgearbeitet und das Ergebnis seiner Untersuchungen in den Satz zusammen-

---

1 Reuter, S. 35ff.; K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian, I, Leipzig 1890, S. 113ff.; W. Christ, Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus, München 1901, S. 459; Capitaine, S. 68, A. 1: „aber im Gegensatz zur Stoa schlägt Clemens für seinen Gnostiker keine weltfremde Richtung ein", die Clementinische Ethik habe „keinen ascetischen, sondern humanen Charakter", cf. S. 157; Hering, S. 15, erklärt die positive Stellung des Clemens zur Welt „par son optimisme imperturbable a l'égard de la création". Decker weist immer nur auf die eine Seite hin, für ihn ist Clemens „der vornehme Mann edler Mäßigung" (S. 69), der „echte Hellene" (ebda.). — Ritter V, S. 464, betont ebenfalls ausschließlich dessen Weltoffenheit und sieht darin einen wichtigen Unterschied zu Philo (cf. V, S. 445, 449). Ich hoffe jedoch gezeigt zu haben, daß beiden Alexandrinern eine schwankende Haltung eigentümlich gewesen ist.

2 Tollinton I, S. 262, S. 266; cf. I, S. 19; he was a convinced optimist, always believing that the world was ordered well. Tollinton betont mit Vorliebe diese Einstellung des Clemens, die er „Liberalismus" nennt. Die aszetischen Züge hat er nicht übersehen (a certain ascetic strain, S. 280), aber er mißt ihnen keine größere Bedeutung bei (I, S. 280: on the whole it is not the predominant influence) und wertet sie als 'defect' (I, S. 266).

3 Bigg, S. 122f.; Patrick, S. 186f., stimmt mit Tollinton völlig überein, auch er rühmt bei Clemens 'the general sanity of his outlook on life, especially on the social side' (S. 187); „on the whole genial and sympathetic" (S. 186). Viel einseitiger ist Allen, der alle aszetischen Züge bestreitet (A. V. G. Allen: The continuity of christian thought: a study of modern theology in the light of its history, [9] Boston 1891, S. 64f.). A. C. McGiffert: A history of christian thought, I: Early and Eastern, New York und London 1932, S. 187: He was far from being an ascetic ... not asceticism but moderation. — Ähnlich urteilt auch C. Sclafert: Propos rassurants d'un vieux pédagogue. Un éducateur optimiste, Clément d'Alexandrie (Études 175, Paris 1923, S. 545): „un si bel idéal de modération" — freilich nur bezogen auf die Schilderungen im Päd.

gefaßt: „Verteidiger der Welt und Prediger der Weltflucht in einer Person“ [1].

Wir selbst haben im Verlaufe unserer Darlegungen bereits des öfteren auf einzelne Gesichtspunkte hingewiesen, deren Berücksichtigung ein besseres Verständnis der Clementinischen Position anbahnen könnte. Es ist ratsam, unsere verstreuten Beobachtungen am Schlusse dieses Kapitels kurz zusammenzufassen und durch einige weitere zu vervollständigen. Zunächst ist es wichtig, auf die überraschende Parallele aufmerksam zu machen, die hier zwischen Clemens und Philo besteht. Die Forschung ist auf die Ähnlichkeit zwischen beiden Alexandrinern bisher noch nicht eingegangen, obwohl diese ganz auffällig ist und sich bis in kleinste Einzelheiten erstreckt. Auf einiges habe ich im Vorbeigehen aufmerksam gemacht, für einen genaueren Einzelnachweis darf ich mich wohl auf den betreffenden Abschnitt meines Philo-Buches beziehen [2] und den geduldigen Leser bitten, das dort gesammelte Material mit dem hier vorgeführten zu vergleichen. Man erkennt dann mit leichter Mühe, wie stark die Verwandtschaft zwischen diesen Theologen ist. Sie stimmen auch darin überein, daß ihre schwankende Stellung zur Welt genau ihrem Verhalten den πάθη gegenüber entspricht. Zu dem Verlangen, diese zu vernichten, paßt die Forderung, die irdischen Güter zu meiden; der Mahnung, die Leidenschaften zu zügeln und zu beherrschen, geht die Weisung parallel, daß bei allem die rechte χρῆσις entscheidend sei [3].

Wie bei Philo, so findet sich auch bei Clemens dieses Schwanken zwischen Weltoffenheit und Weltflucht in der Person des Gnostikers. Es fehlt ebenfalls beim einfachen Christen nicht ganz, umspannt also die gesamte Entwicklung des Frommen. Es darf nicht übersehen werden, daß selbst in den Weisungen des Päd. sich zahlreiche aszetische Einschränkungen finden und daß ein

---

1 W. Wagner, Christ und Welt, S. 78, cf. S. 79.

2 „Philo“, S. 137—154.

3 Philo zieht noch die Sünde in den Kreis seiner Betrachtungen mit hinein. Er unterscheidet zwischen der Sünde, die auf einem Willenswiderspruch gegen Gottes Gebot beruht (bzw. auf Unkenntnis) und ein Werk des freien Willens ist, und der, die irgendwie an der Materie selbst haftet, was aber nur selten und immer höchst undeutlich ausgesprochen wird. Zu letzterer Fassung paßt die völlige Vernichtung der πάθη, zu ersterer deren Zügelung (cf. „Philo“, S. 153).

beträchtlicher Teil des bereits Zugebilligten sehr bald wieder zurückgenommen wird. Andererseits sind auch in den Strom. die weltfreundlichen Züge nicht ganz verschwunden, erscheinen aber als Ausnahme und sind von streng aszetischen Ausführungen umrahmt. Man hat dabei den deutlichen Eindruck, daß sich entsprechend dem inneren Fortschritt eine Verlagerung des Schwergewichts nach der weltabgewandten Seite hin bemerkbar macht. Die beiden Einstellungen des Clemens zur Welt dürfen also nicht lose nebeneinandergesetzt werden, sondern sind in ihrer organischen Beziehung zueinander zu würdigen. Sie durchdringen sich ständig gegenseitig, und ihre verschiedene Mischung ist ein Gradmesser des Fortschreitens zur Vollkommenheit hin.

Diese Spannung ist Clemens nicht eigentümlich, sondern ist christliches Erbgut. Die dankbare Hinnahme der Güter dieser Welt, die der gnädige Gott uns geschenkt hat, ist neutestamentlich (I. Tim. 4, 3f.), altchristlich[1] und hängt zugleich aufs engste mit theologischen Grundgedanken des Clemens selbst, insonderheit mit seinem Gottesgedanken, zusammen. Der antignostische Kampf hat diese optimistischen Züge vielleicht etwas stärker hervortreten lassen, er hat sie aber nicht ins Leben gerufen. Auch seiner weltflüchtigen Haltung fehlte es nicht an neutestamentlichen Anknüpfungspunkten[2], sie fand in der Literatur des 2. Jahrhunderts viele Vorgänger[3] und ist ebenfalls mit entscheidenden Ansichten des Clemens verbunden, was die nächsten Kapitel im einzelnen ausführen werden.

Daneben hat es nicht an außerchristlichen Einflüssen gefehlt. An erster Stelle muß natürlich wieder Philo erwähnt werden, bei dem uns das gleiche Schwanken begegnet, nur daß

---

1 Wie oft begegnet uns der Gedanke, daß Gott alles in der Welt um der Menschen willen geschaffen habe (cf. Hermas, Mandata XII 4, 2; Justin, Apol. I 10,2, S. 7, 7ff. Krüger; II 4, 2, S. 63, 35ff.; Dialogus 41, II, S. 138 Otto)! Aristides, Apol. c. 15, 10, S. 25, 11ff. Geffcken: *εὐχαριστοῦντες αὐτῷ . . . ἐν παντὶ βρώματι καὶ ποτῷ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀγαθοῖς*; cf. die Materialsammlung bei C. J. Cadoux: The early church and the world, Edinburgh 1925, S. 247ff., 281ff.

2 Cf. I. Kor. 7, Apc. 14, 4.

3 I. Clem., Aufschrift; II. Clem. 5, 6: *τὰ κοσμικὰ ταῦτα ὡς ἀλλότρια ἡγεῖσθαι καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν αὐτῶν*; Hermas, Sim. I, 1: *οἴδατε, φησίν, ὅτι ἐπὶ ξένης κατοικεῖτε ὑμεῖς οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ*; bes. der Römerbrief des Ignatius.

er für die weltflüchtige Richtung seiner Ausführungen im Judentum keine Ansätze fand. Daneben hat die griechische Philosophie auf Clemens gewirkt, die ebenfalls beide Einstellungen kannte und vertrat. Man kann das besonders gut an der doppelten Rolle studieren, die Plato für ihn gespielt hat. Bald führt er ihn als Kronzeugen für eine weltabgewandte Stimmung an[1], bald sieht er in ihm einen willkommenen Bundesgenossen im Kampfe gegen die gnostische Weltverachtung[2]. Ja, der Streit gegen die häretische Gnosis ist ihm teilweise ein Ringen um das rechte Plato-Verständnis.

Wirksam konnten diese mannigfachen Strömungen nur darum werden, weil die Natur des Clemens selbst der rechten Entschiedenheit entbehrte. Er öffnete sich — wie Philo ein Mann der Übergangszeit — mannigfachsten Einflüssen, wollte alles festhalten und jede Anregung fruchtbar machen, mußte aber diese Vielseitigkeit um einen teuren Preis erkaufen. Es fehlte ihm die entschlossene Hinwendung zu dem Ziel, das für ihn als das höchste einen letzten Wert darstellte, immer bleibt er der Welt verhaftet; und selbst sein Gnostiker, den er nicht ohne Übertreibung in so ideale Höhen gerückt hat, hat sich nicht von den Banden irdischen Daseins und bescheidener Lebensfreude befreit. Vergleicht man Clemens mit Origenes, so erkennt man deutlich, daß bei jenem immer ein Zug der Halbheit anzutreffen ist, den aller Schwung nicht verdecken kann. Welch anderer Geist weht uns aus den Origenistischen Schriften entgegen, die von verzehrender Gottesliebe und strengem aszetischen Eifer glühen, deren Autor nicht nur schwungvolle Aufsätze schrieb oder anfeuernde Predigten hielt, sondern das auch wirklich l e b t e, was er anderen als erstrebenswert empfahl! Wie ein brausender Orgelpunkt klingt es immer wieder durch seine Werke: relinquere corporea et visibilia et ad incorporea ac spiritalia properare[3], nihil de terra, sed totum de coelestibus cogitans[4] — Ausführungen, die oft an den Hymnus der Con-

---

1 Z. B. Strom. IV 37, 2f., II 264, 23ff. = Phaedo 114 BC; Strom. V 7, 4, II 330, 2ff. = Phaedo 79 Cff.

2 Z. B. Strom. IV 17, 4—18, 1, II 256, 18f., unter Berufung auf Staat III 410 C, IX 591 D.

3 Hohelied Com. III, VIII 220, 3ff. Baehrens.

4 Gen. Hom. 1, 2, VI 4, 6ff. Baehrens.

fessiones Augustins gemahnen. Clemens unterschied sich hier von seinem Schüler, zeigte dagegen große innere Verwandtschaft mit Philo und dessen schwankender Haltung und bildete zugleich einen Rückschlag gegenüber dem altchristlichen Rigorismus. Darin liegt die Besonderheit seiner Position. Es kann nicht ausbleiben, daß sich diese Einstellung bei der Ausformung seiner Vollkommenheitslehre bis in Einzelheiten hinein bemerkbar machen wird.

KAPITEL III

Der allmähliche Aufstieg zur Vollkommenheit

Wir haben bisher die Vorbereitung zur Vollkommenheit nach der negativen Seite hin untersucht. Es dient zur Abrundung des Bildes, wenn wir dem jetzt eine Darstellung folgen lassen, die den allmählichen Aufstieg zur Vollkommenheit nach der positiven Seite hin zum Inhalt hat. Was Clemens unter jener verstand, hat er des öfteren klar und unmißverständlich zum Ausdruck gebracht. Es genügt, auf zwei besonders lehrreiche Stellen hinzuweisen. In Strom. II 46, 1, II 137, 14ff. lesen wir: *τριῶν τοίνυν τούτων ἀντέχεται ὁ ἡμεδαπὸς φιλόσοφος, πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, τρίτον ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς· ἃ δὴ συνελθόντα τὸν γνωστικὸν ἐπιτελεῖ*[1]. Zur Erklärung und Verdeutlichung zitieren wir noch Strom. VI 113, 6, II 298, 16ff.: *τὸ αὐτὸ γοῦν ἔργον διαφορὰν ἴσχει ἢ διὰ φόβον γενόμενον ἢ δι᾽ ἀγάπην τελεσθὲν καὶ ἤτοι διὰ πίστεως ἢ καὶ γνωστικῶς ἐνεργούμενον.*

Die Vollkommenheit weist also drei Charakteristika auf: *γνῶσις, πρᾶξις, παίδευσις*. Sie werden von Clemens selbst zu wiederholten Malen in Gegensatz gestellt zu den Eigentümlichkeiten, die das Wesen des noch unfertigen Christen bestimmen. Der *γνῶσις* entspricht die *πίστις*, der *πρᾶξις*, die sich vom Motiv der *ἀγάπη* leiten läßt, ein Tun, das vom *φόβος* her in Bewegung gesetzt wird, der *παίδευσις* des Gnostikers das gehorsame Sich-Erziehen-Lassen des Unvollkommenen. Zum Verständnis der Clementinischen Vollkommenheitslehre ist es notwendig, daß wir uns zunächst der Schilderung dieses Vorstadiums zuwenden, dessen genaue Kenntnis uns unsere künftige Aufgabe erleichtert.

Dabei bereitet das dritte Wesensmerkmal, das Erzogenwerden, uns keine besonderen Schwierigkeiten. Was hierüber zu sagen wäre, wird zweckmäßig mit den späteren Ausführungen ver-

1 Eine genaue Parallele dazu in Strom. VII 4, 2, III 5, 7ff.

bunden, die die pädagogische Tätigkeit des Gnostikers behandeln. In diesem Kapitel hat sich unsere Aufmerksamkeit auf ein Doppeltes zu richten, auf ein genaues Verständnis des Clementinischen Glaubens und auf die Anfänge des Tugendlebens.

1. Der Glaube

Einem genaueren Erfassen der Clementinischen Gedanken über den Glauben stellen sich ungewöhnliche Schwierigkeiten in den Weg. Niemals hat Clemens in zusammenhängender Darstellung seine Ansichten über jenen ausgesprochen, und so oft er sich über ihn äußert, tut er es immer mit einer bestimmten Blickrichtung, die man von Fall zu Fall ermitteln muß, um die Ausführungen recht zu verstehen. So sind zum Beispiel die beiden umfassenden Darlegungen in Stroma II und V einer Auseinandersetzung mit den Vorwürfen gewidmet, die von seiten der griechischen Philosophie gegen den christlichen Glauben erhoben worden sind. Wenn irgendwo, dann gilt hier der Ausspruch des Clemens, daß die Wahrheit in philosophische Ausdrücke und Anschauungen absichtlich von ihm versteckt sei und sich in diesen befinde wie der Nußkern in der Schale[1]. Der Interpret dieser Abschnitte muß daher versuchen, durch die äußere philosophische Hülle hindurchzustoßen und die christliche Substanz der Clementinischen Gedanken zu ermitteln. Hat sich Clemens aus apologetischen Gründen bemüht, diese seinen Lesern nach Möglichkeit in philosophischem Gewande vorzuführen, so muß der Exeget gleichsam die umgekehrte Aufgabe zu lösen versuchen und jene wieder in ihrem ursprünglichen Sinne erfassen. Im Prot. und im Päd. erscheint der Glaube vornehmlich in seinen Zusammenhängen mit der Taufe, es geht hier um die Frage, wie man aus einem Heiden ein Christ wird. Dies hat zur Folge, daß das Entstehen des Glaubens nach der psychologischen Seite hin — ein Problem, dem Philo seine volle Aufmerksamkeit zugewandt hat — kaum berührt wird. Desgleichen sind die Beschreibungen von Wesen und Wirkungen des Glaubens unzureichend und behandeln den Gegenstand nicht erschöpfend. Das Interesse konzentriert sich auf eine Darlegung des Verhältnisses von πίστις

---

1 Strom. I 18, 1, II 13, 1ff.

und *γνῶσις*. Bedenkt man endlich noch, wie gewunden die Ausführungen in Stroma II und V oft sind, welche Schwierigkeiten die Ermittlung des Gedankenganges bereitet und daß die Terminologie noch schwankend ist[1], so wird man zugeben müssen, daß eine genaue Beschreibung dessen, was Clemens unter Glauben verstand, nur zum Teil möglich sein wird.

Das ist jedenfalls sofort klar, daß allein die *πίστις* den Zugang zum Christentum erschließt. Wir beobachten gleich hier, daß Clemens ein deutliches Empfinden für dessen Besonderheit besessen hat. Man macht es sich nicht zu eigen durch einen Vergleich mit anderen Systemen, alle philosophische Bildung ist nutzlos, es kommt lediglich auf den Glauben an, der in das Innere der Lehre eindringt und sich schließlich auch die *πειθώ* verschafft[2]. Die Eigenart des Glaubens und dessen Überlegenheit über alles weltliche Wissen, die Notwendigkeit des Glaubens als einer Voraussetzung für das Gewinnen von christlichen Erkenntnissen — alles hat Clemens in dieser bedeutsamen Stelle klar ausgesprochen und hat damit zugleich im Gegensatze zur häretischen Gnosis darauf hingewiesen, daß das christliche Leben eine Einheit ist, die in stufenförmiger Anordnung die Anfänge der *πίστις* und die letzten Höhen der *γνῶσις* in sich begreift. Daraus ergibt sich für jene ein weiteres Charakteristikum: sie ist nur ein Anfangsstadium, das notwendig ist, aber auch überboten werden muß. Clemens erläutert dies an einem Beispiel, das in späteren Jahrhunderten anders verwandt werden sollte, am Glauben Abrahams. Über der *πίστις* erhebt sich die *δικαιοσύνη* als Inbegriff der Vollkommenheit, die dem Erzvater zuteil wurde: *εἰς τὸ μεῖζον καὶ τελειότερον τῆς πίστεως προβεβηκότι*, d. h. der *πιστός* ist jetzt auch ein *δίκαιος*[3].

Über das Entstehen des Glaubens hat sich Clemens nur gelegentlich geäußert und ohne die Absicht, den Gegenstand erschöpfend zu behandeln; doch werden die wichtigsten Ge-

1 Der Sprachgebrauch des Clemens gleicht hier dem Philos; unter *πίστις* kann man zuweilen „Beweis" verstehen, cf. Strom. II 24, 3, II 125, 27f.: *τὸ »αὐτὸς ἔφα« πίστιν ἡγεῖσθαι* . . ., es finden sich auch die Bedeutungen „Zuverlässigkeit", „Treue" (bes. beim Adjektiv *πιστός*). Prümm hat darauf mit Recht hingewiesen, daß *πίστις* und *πιστός* bei Clemens „noch nicht im Sinne von 'Glauben' und 'gläubig' verfestigt sind, also noch keine technische Bedeutung besitzen" (S. 31).

2 Strom. I 8, 1f., II 6, 27ff.

3 Strom. VI 102, 4—103, 1; II 483, 15ff.

danken berührt. Zunächst behauptet er den Gnostikern gegenüber, daß der Glaube allen zugänglich und niemand von ihm ausgeschlossen sei[1]. Es gelte nur, sich für ihn in freier Wahl zu entscheiden, denn er sei eine Tat des freien Willens (*τῶν ἑλομένων*). Clemens drückt diese für ihn so wichtige Tatsache mit Vorliebe unter Zuhilfenahme stoischer Termini aus, so wenn es heißt: *ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν λέγει τὴν πίστιν*[2]. Für den Stoiker gehören ja *συγκατάθεσις* und *ἐφ' ἡμῖν* eng zusammen, und in der Erkenntnistheorie wie in der Ethik spielt jene eine maßgebende Rolle. Clemens übernimmt diese Anschauungsweise und überträgt sie auf den Glauben[3].

Diese freie Entscheidung wird durch die *μάθησις* vorbereitet[4], und sie erfolgt durch die Aussicht auf Lohn und Strafe; Furcht und Hoffnung sind also die wichtigsten Motive beim Anfänger[5]. So sagt Clemens mit vollem Rechte: *τὸν θεμέλιον τῆς σωτηρίας, τὴν ἑκούσιον πίστιν*[6], denn dieser führt aus dem Unglauben heraus zu Buße und Taufe[7] und ist somit das Fundament der ganzen sittlichen Entwicklung[8]. Glaube entsteht, wenn der Mensch im Wort der Schrift, das ihm als fordernde Größe entgegentritt, Gottes Wort hört und sich diesem beugt[9]. Er ist gehorsam und

---

1 Strom. VII 8, 1, III 7, 25f.: *κοινὴ γὰρ ἡ πίστις τῶν ἑλομένων.*

2 Strom. V 3, 2, II 327, 24f.; das *τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ . . . ὄντος* (Strom. V 3, 3, II 327, 26) ist dadurch ausgeschlossen.

3 Strom. II 8, 4, II 117, 9; 9, 1, II 117, 13; V 86, 1, II 383, 1: *ἑκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις*; cf. M. Pohlenz, S. 150.

4 Strom. V 13, 1, II 334, 18f.; Päd. I 30, 2, I 108, 9: *ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει.*

5 Strom. II 31, 1, II 129, 14ff.: VI 98, 3, II 481, 17ff.: *τὰ δὲ δι' ἕτερα, <ὡς> τὴν πίστιν διὰ τὴν ἐξ αὐτῆς περιγενομένην φυγήν τε τῆς κολάσεως καὶ ὠφέλειαν τὴν ἐκ τῆς ἀνταποδόσεως* (scil. *αἱρετά*). Die Überlegenheit der Gnosis zeigt sich darin, daß man sie um ihrer selbst willen wählt.

6 Strom. II 11, 2, II 119, 2.

7 Ebda. II 118, 31ff.; Päd. I 30, 2, I 108, 9f.: *πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἁγίῳ παιδεύεται πνεύματι.* Clemens drückt sich verschieden aus, bald ist der Glaube das Ergebnis der Unterweisung, bald wird er dem Täufling zuteil. In Wirklichkeit betrachtet unser Autor den Gegenstand nur von zwei Seiten aus, indem er zuweilen den Akzent auf das menschliche Tun legt, zuweilen auf die göttliche Gnadenwirkung, auf die Tätigkeit des Hl. Geistes.

8 Strom. II 31, 1, II 129, 16ff.: *καὶ δὴ ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις ἡ πίστις ἡμῖν ἀναφαίνεται . . .*

9 Päd. I 85, 4, I 140, 10f.: *ἡ ἀγαθωσύνη αὐτοῦ, ἡ πρὸς τοὺς ἐξ ὑπακοῆς πεπιστευκότας ἀμετακίνητος*; Strom. II 9, 6, II 118, 4; II 25, 3, II 126, 13ff.

folgt dem einladenden Ruf des Herrn[1] — Gedanken, die namentlich im Prot. häufig vorgetragen werden, die sich aber auch sonst finden. So hat Winter den Glauben feinsinnig beschrieben, wenn er ausführt: „ein Verhalten nicht bloß unseres Intellekts, sondern unseres Willens, eine sittliche Tat“[2].

So sehr man dies hervorheben muß, so darf man doch darüber die andere Seite nicht übersehen. Clemens nennt diesen großen Wandel vom Unglauben zum Glauben ‚*θεία*‘[3] und macht in anderen Stellen darauf aufmerksam, daß die *πίστις* eine göttliche *χάρις* sei[4]. Spricht er gelegentlich vom Wachsen des Glaubens, so vergißt er nicht das ‚*χάριτι τοῦ θεοῦ*‘ hervorzuheben[5]. Er bleibt also seiner synergistischen Grundposition treu, was schon Le Nourry richtig beobachtet hat: „fidem esse voluntariam, non minus tamen diserte pronuntiat illam ... esse Dei donum“[6].

Zuweilen beschreibt unser Autor das Entstehen des Glaubens noch auf andere Art. Im Gegensatz zum gnostischen Pessimismus betont er die Schönheit des Kosmos und sieht hierin einen Ausgangspunkt für das Gewinnen der *πίστις*; denn die Bewunderung führt zum Glauben an Gott und die Vorsehung[7]. Clemens hält

---

1 Z. B. Prot. 95, 1—96, 1, I 69, 19ff.

2 Winter, S. 174; cf. S. 175: „Der Glaube ist Glaubensgehorsam: Wille und Erkenntnis ... schlingen sich in ihm zur Einheit zusammen“; S. 176, 181. Verkuyl, S. 57.

3 Strom. II 31, 1, II 129, 14f.

4 Strom. I 38, 5, II 25, 16: *χάρις δὲ ἡ πίστις.*

5 Strom. VII 55, 3, III 40, 28.

6 Le Nourry, 1185 B (202); Möhler, S. 468: „Erzeugnis der göttlichen Gnade ..., freie Tat des Menschen“; „den ersten Akt des Gehorsams“; Freppel, S. 282f.; Casey, Platonism, S. 52ff., charakterisiert den Glauben zu einseitig als ein Zurückgreifen auf die menschliche Anlage und deren Betätigung, wobei er sich vornehmlich auf die Wendung ‚*ἔμφυτον πίστιν*‘ in Prot. 95, 3, I 70, 5 beruft: Faith ... is a complex experience involving the mind, will, and affections. It expresses in dynamic terms man's attitude to the truth, and indicates his normal capacity for receiving and holding it (S. 52); the *πίστις* ... involves a freer use of his potentially divine reason (S. 56), cf. S. 53: the natural capacity. Casey bleibt im Inner-Menschlichen stecken und beachtet den propagandistischen Charakter von Prot. nicht genügend.

7 Strom. VII 60, 1, III 43, 30ff.: *ἀρξάμενος γοῦν ἐκ τοῦ θαυμάζειν τὴν κτίσιν ..., εὐθέως δὲ ἀκούσας θεόν τε καὶ πρόνοιαν ἐπίστευσεν ἐξ ὧν ἐθαύμασεν.*

sich hier im wesentlichen in den Bahnen des kosmologischen Gottesbeweises, der bereits in der Stoa eine Rolle gespielt, den Philo vertreten hat, und dessen Spuren wir auch im ersten Clemens-Briefe begegnen[1]. Die alexandrinischen Theologen haben ihn mit besonderer Vorliebe benützt, weil er ihrer persönlichen Einstellung entsprach und zugleich ein wichtiges Kampfmittel gegen die Gnosis bildete. Damit im Zusammenhang steht die Hochschätzung, deren sich die Philosophie als eine wichtige Vorbereitung für den Glauben bei Clemens erfreute. In allen seinen Schriften häuft er Material an, um den Griechen zu zeigen, daß ihre Denker und Dichter Vorläufer des Christentums gewesen seien und daß man ihnen nur zu folgen brauche, um zum wahren Glauben zu gelangen. Große Partien von Strom. V und VI sind diesem Nachweise gewidmet und bilden den besten Kommentar zu der programmatischen Äußerung in Strom. II 4, 1f., II 114, 25ff., wo Clemens gelegentlich einer Exegese von Prov. 3, 5f. 23 bemerkt: *αἱ δὴ ὁδοὶ σοφίας ποικίλαι ὀρθοτομεῖν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας, ὁδὸς δὲ ἡ πίστις.* Man wird hierbei nicht übersehen dürfen, daß dies nur ein Seitenpfad ist und daß Clemens ihn lediglich aus apologetisch-missionarischen Gründen so häufig einschlägt. Glaube entsteht nicht allein dadurch, daß man durch eigenes Suchen eine bessere Erkenntnis findet, sondern infolge einer willensmäßigen Entscheidung, dem Worte Gottes zu folgen, und eines Einwirkens der göttlichen Gnade, die diese Entscheidung ermöglicht und zum rechten Ziele führt.

Versuchen wir anschließend das Wesen des Glaubens zu bestimmen, wie es Clemens aufgefaßt hat, so stoßen wir auf eine doppelte Reihe von Aussagen, die sich zu widersprechen scheinen. Ich halte es daher für zweckmäßig, zunächst die Merkmale herauszustellen, die entscheidend vom NT. her beeinflußt sind und die uns einen Einblick in die christliche Haltung unseres Autors gewähren. Dabei fällt uns zunächst auf, wie energisch Clemens die Zusammengehörigkeit von Glaube und Verheißungen betont: *οὗ δὲ ἡ πίστις, ἐνταῦθα ἡ ἐπαγγελία*[2]. Glaube ist die Zuversicht, daß Gott seine Verheißungen hält und erfüllt, daß er nicht lügt[3]; der Glaube ist also an die

1 I. Clem. 20; cf. Iren., adv. haer. II 2, 4 u. ö.

2 Päd. I 29, 3, I 107, 23f.

3 Strom. II 28, 2, II 128, 5ff.; Strom. VII 82, 6, III 59, 6f.: *πρὸς τὴν τοῦ μέλλοντος ἀπεκδοχήν.* Besonders aufschlußreich ist Strom. VI 77, 1,

Schrift gebunden und wird mit der Hoffnung in enge Berührung gebracht, insofern er das Künftige bereits als ein Gegenwärtiges empfindet. Clemens spricht geradezu von einem Vermischen von Glaube und Hoffnung[1]. Noch aufschlußreicher ist eine allegorische Auslegung von Joh. 6, 53. Glaube und Hoffnung verhalten sich zueinander wie Fleisch und Seele (= Blut, *τὸ ζωτικόν* des Fleisches — diese Deutung ist auch anthropologisch bedeutsam). Wie der Körper von dem Blute zusammengehalten und belebt wird, so auch der Glaube von der Hoffnung. Fällt diese dahin, so ist es um den Glauben geschehen[2]. Bei dieser Exegese wäre schließlich noch zu beachten, daß sich Clemens an Ausführungen des Ignatius anschließt (ad Trall. 8, 1), der ebenfalls die *πίστις* auf das Fleisch bezieht, in dem Blute dagegen einen Hinweis auf die Liebe sieht. Der Anschluß unseres Autors an diese spiritualisierenden Ausführungen des Märtyrerbischofs läßt die Abweichung in noch hellerem Lichte erscheinen. Es muß Clemens wirklich etwas daran gelegen haben, das enge Verflochtensein von Glaube und Hoffnung aufzudecken; es war ihm auch so selbstverständlich, daß er seine Vorlage ohne weiteres abänderte.

Es könnte aus unseren bisherigen Darlegungen das Mißverständnis entstehen, als sei Clemens ein Vorläufer protestantischer Ansichten gewesen, weil er im Glauben wesentlich das Vertrauen, die fiducia, wirksam gesehen habe. Diese richte sich auf die promissio Gottes, von dessen Wahrhaftigkeit sie innerlich überzeugt sei. So urteilten bereits die Magdeburger Centurien: sed ... hoc familiare Clemens habet, ut fidem cum fiducia coniungat[3] und meinten, daß Clemens in allen Hauptpunkten bereits die lutherische Rechtfertigungslehre vertreten habe; und auch Bielke preist ihn, weil er evangelicam veritatem professus est atque omnia fidei tribuit ... Recte igitur Clemens noster laudatur ut testis veritatis ac romanensibus ... merito opponitur[4]. Diese irrige Meinung kann aber

---

II 469, 33ff.: *πεπίστευκεν γὰρ διά τε τῆς προφητείας διά τε τῆς παρουσίας τῷ μὴ ψευδομένῳ θεῷ καί, ὃ πεπίστευκεν, ἔχει καὶ κρατεῖ τῆς ἐπαγγελίας (ἀλήθεια δὲ ὁ ἐπαγγειλάμενος)* ...

1 Strom. VII 82, 6, III 59, 6: *πίστιν ἐλπίδι κεράσας.*

2 Päd. I 38, 2, I 112, 30ff.

3 Magdeburger Centurien, S. 46.

4 Bielke, S. 96f.; freilich schränkt er seine Aussagen bald wieder ein: non semper ... adcurate, proprie ac circumspecte tradere, cf. S. 98f.

nur entstehen, wenn man vereinzelte Sätze aus den Zusammenhängen herauslöst und sie isoliert behandelt, ohne auf gegenteilige Äußerungen zu achten. Nun ergibt es sich aber mit Sicherheit, daß Clemens unter Glauben zunächst nichts anderes als ein Fürwahrhalten der überlieferten Lehre verstanden hat: *πέποιθεν ἀληθῆ εἶναι τὴν διδασκαλίαν αὐτοῦ*[1]. Wie diese Stelle zu deuten ist, lehrt ein Vergleich mit Strom. V 1, 2, II 326, 6ff.: *ὅτι πιστεῦσαι μὲν ἀληθῶς τῷ υἱῷ δεῖ, ὅτι τε υἱὸς καὶ ὅτι ἦλθεν καὶ πῶς καὶ διὰ τί καὶ περὶ τοῦ πάθους* . . . Der Glaube richtet sich also auf die einzelnen Punkte des Symbols und ist von deren Wahrheit überzeugt, er bezieht sich auf eine Summe von Lehren, die er annimmt. In der neueren Forschung ist diese Tatsache auch nicht mehr strittig, katholische wie protestantische Forscher haben sie gleichermaßen anerkannt[2]. Es genügt ja eigentlich auch, auf einen Satz hinzuweisen wie: *πλεῖόν ἐστι τῆς πίστεως τὸ πεποιθέναι*[3], um das Unreformatorische der Clementinischen Conception sofort zu erfassen.

Wir gewinnen aus diesem Zitate noch eine weitere Erkenntnis: Der Glaube hat Stufen, er wächst und entwickelt sich. Clemens hat sich des öfteren hierüber ausgesprochen, aber seine Ansichten sind nicht einheitlich, werden auch nicht immer konsequent durchgeführt, tauchen plötzlich aus exegetischen Gründen oder bestimmten Anlässen auf, um ebenso plötzlich wieder zu verschwinden. Dies trifft zunächst, wie unten in A. 3 ausgeführt, auf das Verhältnis von Glauben und Vertrauen zu; dies gilt des weiteren für eine Anschauung, die den Glauben fast bis zur Höhe der Gnosis wachsen läßt. Die Wendung des Apostels *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* (Rö. 1, 17) veranlaßt Clemens zu folgenden Darlegungen: *φαίνεται οὖν ὁ ἀπόστολος διττὴν καταγγέλλων πίστιν, μᾶλλον δὲ μίαν,*

---

1 Strom. V 85, 2, II 382, 22f.; Strom. VII 5, 1, III 5, 15f.

2 Möhler, S. 467: „Fürwahrhalten der Tatsachen der Offenbarung"; Giffert, S. 199: A conviction that certain things are true; daher urteilt er auch: His notion of faith . . . was very different from the Apostle's.

3 Strom. V 85, 2, II 382, 21; cf. 85, 3, II 382, 24: *ἡ εἰς τὸν κύριον πεποίθησις αὔξει τὴν πίστιν*; aber diese *πεποίθησις* ist im Grunde nichts anderes als ein Fürwahrhalten bestimmter Sätze, was ein Vergleich von Strom. V 85, 2 mit V 1, 2, II 326, 6f. zeigt, wo dieses der *πίστις* zugeschrieben wird. Wie man sieht, hat Clemens den Unterschied nicht folgerichtig und konsequent durchgeführt.

αὔξησιν καὶ τελείωσιν ἐπιδεχομένην[1]. Er unterscheidet eine *κοινὴ πίστις*, die auf Grund der Belehrung entsteht, die man sich äußerlich aneignet und die als Fundament der gesamten Entwicklung zugrunde liegt, von der *ἐξαίρετος πίστις* (Strom. V 2, 5f.). Diese charakterisiert er durch ein Doppeltes, durch die äußere Betätigung des Glaubens (*τοῦ λόγου τὰς ἐντολὰς ἐπιτελεῖν*) und durch die tiefere Einsicht in das Göttliche[2]. Damit nähert er den Glauben der Gnosis[3], aber es ist nicht zu übersehen, daß diese Stelle exegetische Rücksichten zu nehmen hat. Sie steht indes nicht vereinzelt da. In Päd. I 27, 2—30, 1, I 106, 7ff. werden *πίστις* und *γνῶσις* synonym verwandt[4], sie werden beide zur Taufe in enge Beziehungen gesetzt, von beiden wird Gleiches ausgesagt. Man muß jedoch beachten, daß Clemens in Abwehr gnostischer Angriffe sich um den Nachweis bemüht, daß zwischen der „Milch-Speise" und der „festen Speise" kein prinzipieller Unterschied bestehe[5]. Der Glaube könne in seinem Wesen überhaupt nicht überboten werden, er sei keine bedeutungslose Anfängerstufe, sondern schließe bereits das ganze Heil in sich. Gewiß besitze er alles vorerst noch unvollkommen, aber er werde sich organisch entfalten, ohne indes damit sein Wesen zu verändern. Für den Gläubigen gelte es daher schon im gegenwärtigen Leben: *ἐν φωτί ἐστιν*[6]. Man hat hierin einen Widerspruch zu den Clementinischen Ausführungen in den Strom. gesehen, und nament-

1 Strom. V 2, 4, II 327, 8ff.

2 Ebda. 2, 6—3, 1, II 327, 12ff.: Der Glaube könne Berge versetzen; er sei ein Senfkorn, das in der Seele zu einem Baume emporwachse: *ὡς ἐπαναπαύεσθαι αὐτῇ* (scil. *ψυχῇ*) *τοὺς περὶ τῶν μεταρσίων λόγους*.

3 Knittel, S. 218, bezieht diesen Abschnitt irrig auf die Gnosis.

4 In Päd. I 29, 1 heißt es: *πίστις γὰρ μαθήσεως τελειότης* (cf. 38, 1: *πίστις . . . ἐκ κατηχήσεως*); in I 30, 1 entsteht die Gnosis bei der Taufe, der ein Unterricht vorangegangen ist (cf. I 36, 4). Glaube und Gnosis werden mit der Taufe in engen Zusammenhang gebracht; von der *πίστις* sagt Clemens: *οὕτω τὸ πιστεῦσαι μόνον καὶ ἀναγεννηθῆναι τελείωσίς ἐστι ἐν ζωῇ* (I 27, 2), das Gleiche gilt von der *γνῶσις*: *ὥστε ἡ μὲν γνῶσις ἐν τῷ φωτίσματι* (I 29, 3; cf. I 30, 1: *ἡ γνῶσις συνανατέλλει τῷ φωτίσματι*).

5 Päd. I 37, 3, I 112, 21ff.: *οὐκ ἄλλο τι παρὰ τὸ γάλα τὸ βρῶμα ὑπολαμβάνοντος, ταὐτὸν δὲ τῇ οὐσίᾳ*; cf. damit die gnostische These, die es zu widerlegen gilt: *ἐθέλοιέν τινες τὰ πρῶτα μαθήματα τὸ γάλα μηνύειν λέγοντες, ὡσανεὶ πρώτας τροφάς, τὸ δὲ βρῶμα τὰς πνευματικὰς ἐπιγνώσεις* (I 39, 1, I 113, 9ff.).

6 Päd. I 28, 3, I 106, 31.

lich Bousset hat sich um den Nachweis bemüht, daß hier gleichsam zwei verschiedene Autoren redeten. Man muß aber zunächst bedenken, daß der besprochene Abschnitt im Päd. eine antignostische Tendenz verrät, was manche Zuspitzung erklärt, während die Strom. das Idealbild des Gnostikers zeichnen sollen. Dies hat naturgemäß ein Hervorheben der Gnosis zur Folge, das zuweilen vielleicht auf Kosten des Glaubens erfolgt. Aber diesen verschiedenen Darlegungen bleibt der eine Zug jedenfalls immer gemeinsam, daß die Gnosis eine organische Entfaltung des Glaubens ist. Wenn dies scheinbar in Päd. I 27, 2ff. vergessen ist, was man aus der synonymen Verwendung der beiden Termini erschließen könnte, so übersehe man ferner nicht, daß das Wort *γνῶσις* hier vermutlich in einem engeren Sinn gebraucht wird: Die Erkenntnis des einen Gottes, die alle Getauften besitzen. Dann darf es natürlich als gleichbedeutend mit *πίστις* stehen. Daß diese aber sich entfalten muß, ohne dabei freilich ihr Wesen zu verlieren, hat Clemens auch in diesem Abschnitt eindringlich behauptet.

Daher besitzt auch der Vollkommene den Glauben. In I. Tim. 4, 12 sieht Clemens ein Musterbild des Gnostikers, und hier finden sich neben den Worten *ἐν ἀγάπῃ, ἐν ἁγνείᾳ* auch die *ἐν πίστει*. Dies veranlaßt ihn zu der aufschlußreichen Bemerkung: *πίστεως γάρ, οἶμαι, τελειότης πρὸς τὴν κοινὴν διαστέλλεται πίστιν*[1], was gut zu Strom. V 2, 5, II 327, 10 paßt. Erscheint die *κοινὴ πίστις* als *θεμέλιος*, auf dem sich der höher entwickelte Glaube aufbaut, so stoßen wir in Strom. VII 55, 3, III 40, 27ff. auf eine ähnliche Auffassung: *ἀπὸ ταύτης ἀναγόμενον τῆς πίστεως καὶ αὐξηθέντα ἐν αὐτῇ χάριτι τοῦ θεοῦ*[2].

So wächst der Glaube allmählich über die Anfangsstufe eines bloß äußerlichen Fürwahrhaltens hinaus und wird zu einem

---

1 Strom. IV 100, 6, II 293, 1f.

2 Nicht recht verständlich ist mir Strom. VII 78, 7, III 56, 9f.: *διττὴν . . . οἶδε <πίστιν>, καὶ τὴν μὲν τοῦ πιστεύοντος ἐνέργειαν, τὴν δὲ τοῦ πιστευομένου τὴν κατ' ἀξίαν ὑπεροχήν*. Der Satz ist deswegen so schwer zu deuten, weil er isoliert ist. Auch Hort, S. 314, vermag keine einleuchtende Erklärung vorzubringen.

Vielleicht beurteilt Nygrén den Clementinischen Glauben zu ungünstig, wenn er schreibt: „Er (scil. der Mensch) bleibt bei einem äußerlichen Empfangen des Glaubensinhalts stehen und kommt nicht zu einer tieferen persönlichen Aneignung" (S. 150). Hier wird zu wenig mit dem Wachsen des Glaubens gerechnet.

Bindeglied zwischen Gott und Mensch. Clemens vergleicht ihn daher mit einem festen Tau, das wir ergreifen, und mahnt seine Leser: *σφᾶς αὐτοὺς ἐπιδῶμεν κυρίῳ*[1]. Man gibt sich dem Herrn im Glauben hin, man hängt sich an ihn. Diese eine Wendung zeigt uns bereits, daß unserem Autor eine Vertiefung des Glaubensbegriffs nicht fremd geblieben ist. Und es ist weiter zu beachten, daß aller Glaube an Gott durch Christus vermittelt ist. Zu ihm nehmen wir unsere Zuflucht, denn er hat uns durch seine Passion erlöst und reicht uns himmlische Nahrung dar[2]. Man sieht, wie viele Gedanken hier zusammenschießen und wie die Aussagen über den Glauben mit der Christologie verbunden werden. Klänge eines persönlichen Vertrauens fehlen also dem Glauben des Clemens nicht; sie gehören freilich erst dessen höheren Stufen an und kennzeichnen die Haltung des Gnostikers[3].

Als weitere Charakteristika des Glaubens hebt Clemens dessen Kraft und Stärke hervor: *πίστις δὲ ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν*

---

1 Päd. I 10, 1, I 95, 26ff.

2 Päd. I 43, 3—4, I 116, 4ff.

3 Einige Forscher haben dies beachtet, wenngleich sie ihre Erkenntnisse zu allgemein und unter zu großer Annäherung an lutherische Formulierungen ausgesprochen haben. So sieht Redepenning im Glauben die „Hingabe des ganzen Herzens an Jesus Christus“ (I, S. 153); aber die beiden hierfür angeführten Belegstellen (S. 153, A. 5) handeln nicht vom Glauben. Auf den folgenden Seiten bemüht er sich im Gegensatz zu Neander, Clemens von jedem Widerspruch in der Fassung des Glaubensbegriffs zu befreien und dessen „durchdachteste Einheit“ (S. 159) nachzuweisen. Er arbeitet eine doppelte Form des Glaubens heraus (umfassender: paulinischer Gebrauch; enger: jakobitisch) und läßt Clemens eine künstlich anmutende Synthese finden (S. 159—165). Wir wollen auf den Beweisgang im einzelnen nicht eingehen, denn diese Ansicht hat die Forschung nicht weiter beeinflußt. Die Belegstellen sind zuweilen nicht glücklich gewählt (bes. auf S. 159f.), die Tendenz der einzelnen Sätze nicht immer beachtet, Widersprüche werden vorschnell festgestellt und durch diffizile Reflexionen beseitigt.

Winter, S. 180, meint, daß im Glauben „die Lebensgemeinschaft mit ihm (scil. Gott) auf das entschiedenste und vollkommenste vorhanden“ sei (cf. S. 184). Belege werden freilich hierfür nicht beigebracht. Meyboom, S. 151: Over het geheel hebben wij bij het geloof volgens Clemens te denken aan de gemeenschap met Christus en door Christus met God.

Bigg, S. 120, lehnt es dagegen entschieden ab, daß der Glaube in sich enthalte ein 'personal trust in the Saviour', und Nygrén folgt ihm hierin (S. 150).

καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον[1]; sie durchdringt also das ganze Leben und gibt ihm die entscheidende Richtung auf das ewige Ziel. Clemens setzt diese Eigenschaft der πίστις mit seinem Gottesgedanken in Beziehung: die πίστις sei eine συγκατάθεσις ἰσχυρῷ τινι[2], und weil sie sich auf Gott stützt, selbst eine δύναμις θεοῦ[3]. Hat sie doch Anteil bekommen am göttlichen Wesen, wenn auch in einer durch die menschliche Natur bedingten, beschränkten Weise.

Die gleiche Bemerkung wäre über ein anderes Merkmal des Glaubens zu machen. Wie Philo[4], so stellt auch Clemens gern πίστις und βεβαιότης zusammen[5]. Dem wahren Glauben eignet das Moment der Festigkeit. Dies wird unter Zuhilfenahme der Etymologie bewiesen: τὴν πίστιν ἐτυμολογητέον τὴν περὶ τὸ ὂν στάσιν τῆς ψυχῆς ἡμῶν[6]. Lehrreich ist wieder ein Vergleich mit Philo. Dieser stellt dem Menschen die hohe Aufgabe, die βεβαιότης zu erlangen und wie Gott ein ἑστώς zu werden, soweit es eben möglich ist[7]. Clemens folgt ihm in dieser Forderung. Er läßt den Glauben sich zur βεβαιότης entwickeln und damit Anteil am göttlichen Wesen gewinnen, er stellt also eine Verbindung von Glauben und Gottesgedanken her. Aus allem ergibt sich, welch hohe Bedeutung Clemens jenem beimißt und wie er in ihm ein wichtiges Fundament für die Entwicklung des Christen erblickt. Zugleich wird uns deutlich geworden sein, in wie vielfältigen Beziehungen zu den verschiedensten Bezirken des frommen Lebens die πίστις steht und wie sie sich entsprechend den Fortschritten des Gläubigen selbst wandelt und in ihrem Wesen vertieft.

Diese klaren und trotz gewisser Schwankungen auch in sich zusammenhängenden Ausführungen werden nun von anderen Gedankengängen durchkreuzt, die mit jenen nicht vermischt

---

1 Strom. II 53, 5, II 142, 12f.

2 Strom. II 27, 4, II 127, 30; nach II 28, 1, II 127, 30f. ist damit Gott gemeint.

3 Strom. II 48, 4, II 138, 27f.

4 Cf. meine Stellensammlung in „Philo", S. 249, A. 5.

5 Strom. VI 77, 1, II 470, 3; VI 155, 4, II 512, 5: μετὰ τὴν βεβαίαν πίστιν; VII 64, 3, III 46, 11: βεβαίαν γάρ, οἶμαι, τὴν πίστιν . . .

6 Strom. IV 143, 3, II 311, 19f.

7 Confus. 30f., II 235, 20ff.

und auf eine Fläche gestellt werden dürfen. Sie finden sich vornehmlich zu Beginn von Strom. II und sind durch philosophische Angriffe auf den christlichen Glauben verursacht[1]. Clemens polemisiert hier also und paßt sich in seiner Redeweise der Terminologie der Gegner an, während er seine eigentlich christliche Einstellung nur gelegentlich kund tut. Für den Exegeten werden aber letztere Darlegungen am bedeutsamsten sein, während er erstere nur als Versuch einer geistvollen und lehrreichen Anknüpfung werten darf. Es ist eine reizvolle Aufgabe, dem im einzelnen nachzuspüren, wie Clemens jene vollzogen und wie er in seiner oft sehr diffizilen Argumentation doch nie seine christliche Position vergessen hat.

Den Haupteinwand der Gegner kann man aus Strom. II 27, 4, II 127, 29f. erschließen: *οὐ γάρ ἐστιν ὑπόληψις ἡ ἑκούσιος πρὸ ἀποδείξεως συγκατάθεσις*. Der Glaube sei also eine bloße Annahme, die jedes Beweises entbehre, er sei — platonisch ausgedrückt — nur eine *δόξα*. Um die Tragweite dieses Vorwurfes zu ermessen, ziehe man einen Abschnitt aus Stobaeus' Eklogen zum Vergleich heran: *μηδὲν δ' ὑπολαμβάνειν ἀσθενῶς, ἀλλὰ μᾶλλον ἀσφαλῶς καὶ βεβαίως, διὸ καὶ μηδὲ δοξάζειν τὸν σοφόν. διττὰς γὰρ εἶναι δόξας, τὴν μὲν ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσιν, τὴν δὲ ὑπόληψιν ἀσθενῆ· ταύτας <δ'> ἀλλοτρίους εἶναι τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως· δι' ὃ καὶ τὸ προπίπτειν πρὸ καταλήψεως <καὶ> συγκατατίθεσθαι κατὰ τὸν προπετῆ φαῦλον εἶναι* . . .[2]. Wie man sieht, ist für den Stoiker die *κατάληψις* von größter Wichtigkeit, fehlt sie, so existiert nur eine *δόξα*, eine *ὑπόληψις ἀσθενής*, die der Weise gerade meidet. Auch für die *πίστις* gelte das *εἶναι γὰρ κατάληψιν ἰσχυράν*, wie es in der Fortsetzung des Exzerptes von Stobaeus heißt. Von hier aus versteht man es, daß der Vorwurf: *ἡ . . . πρὸ ἀποδείξεως συγκατάθεσις* für die stoische Einstellung eine geradezu tödliche Kraft besitzen mußte und daß Clemens seinerseits alles daran setzte, um ihn wirksam zu entkräften. Er bedient sich dabei weitgehend der stoischen Terminologie und redet die

1 Strom. II 8, 4, II 117, 8f.: *πίστις δέ, ἣν διαβάλλουσι κενὴν καὶ βάρβαρον νομίζοντες Ἕλληνες*; cf. Strom. V 85, 4, II 382, 25f.: *πίστεως δὲ κατατρέχειν* — gemeint sind hier vielleicht epikureische Philosophen.

2 StVF III 548.

Sprache seiner Gegner, was man gut bei den Definitionen beobachtet, die er vom Glauben vorträgt[1]. Er gibt auch darin im Grunde seinen Widersachern nicht ganz unrecht, daß das Fehlen eines Beweises ein Mangel sei, aber dieses charakterisiere ja nur den Glauben, der verglichen mit der Gnosis eine untere Stufe darstelle. Spricht Clemens über das Verhältnis von *πίστις* und *γνῶσις*, so vergißt er nicht, darauf hinzuweisen[2]. Daß er in dem Abschnitt, der uns augenblicklich beschäftigt, ein anderes Verfahren einschlägt, wird jeder begreiflich finden.

So lohnend eine genaue Analyse der Anfangskapitel von Strom. II auch wäre, so wollen wir uns in diesem Zusammenhange doch darauf beschränken, nur die Hauptgedanken des Clemens möglichst deutlich herauszuarbeiten und sie durch Ausführungen anderer Stellen zu ergänzen. Um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, empfiehlt es sich ferner, unsere Darstellung nach systematischen Gesichtspunkten aufzubauen, anstatt den gewundenen Clementinischen Gedankengängen im einzelnen nachzugehen. Dies hat Prümm mit Geduld und großer Sachkenntnis getan, und sein ausführlicher Kom-

---

1 Strom. II 8, 4, II 117, 9: *πρόληψις ἑκούσιός ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις*; Prümm, S. 20, weist mit Recht darauf hin, daß hier „eine Betonung des Voluntaristischen im Glaubensakt" vorliege. Wir sprachen hierüber bereits früher; zu *συγκατάθεσις* cf. noch Strom. II 9, 1, II 117, 13; 55, 1, II 142, 30; aus II 27, 2, II 127, 19f. lernen wir, daß in gnostischen Kreisen die gleiche Definition gebräuchlich war: *ὁρίζονται γοῦν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου τὴν πίστιν ψυχῆς συγκατάθεσιν*; Clemens verwendet sie auch sonst, cf. Strom. V 3, 2, II 327, 24f.; V 86, 1, II 383, 1: *ἑκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις*.

Sehr häufig findet sich in Strom. II eine Polemik gegen die Bezeichnung der *πίστις* als einer *ὑπόληψις*: Strom. II 13, 3, II 119, 25 (hier dahin gewandt, daß der Glaube die *ὑπόληψις* überwindet); 16, 1, II 120, 28; 27, 4, II 127, 29; 28, 1, II 128, 1f.: *καὶ ἡ μὲν πίστις ὑπόληψις ἑκούσιος καὶ πρόληψις εὐγνώμων πρὸ καταλήψεως*. Clemens lehnt es ab, im Glauben eine bloße Annahme zu sehen, die gegnerischen Argumente treten deutlich in Erscheinung. Es unterliegt keinem Zweifel, daß er hier in der Sprache der Stoiker redet, nur Freppel hält dies für „original" (S. 279).

2 Strom. I 53, 3, II 34, 28ff.: *νήπιος ὢν καὶ μηδέπω ἐπιστάμενος τὸν λόγον καθ' ὃν πεπίστευκε . . .*; Strom. VII 55, 2, III 40, 25ff.: *πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθὸν καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον . . .*; zu *ἐνδιάθετον* cf. Hort, S. 281: cannot give an account of itself. Daher glaubt Clemens, daß die Gnosis den fehlenden Beweis liefere: *ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων* (Strom. VII 57, 3, III 42, 4f.).

mentar zu Strom. II ist für jeden Forscher unentbehrlich[1], ich hoffe aber doch, manches ergänzen, zum mindesten verdeutlichen zu können.

Was zunächst jede Exegese so ungemein erschwert, ist das weite Entgegenkommen, das Clemens seinen Gegnern gegenüber ständig an den Tag legt. Er paßt sich ihrer Terminologie und Denkweise an, er entlehnt reichlich aus allen philosophischen Systemen, wobei er selbst die Schule Epikurs nicht ausschließt, er sucht Plato und Aristoteles für seine eigenen Gedanken nutzbar zu machen und greift selbst auf die Mythologie zurück, die ihm zuweilen eindrucksvolle Beispiele liefern muß. Diese Anpassung hat zur Folge, daß auch die christlichen Termini *πίστις* und *γνῶσις* in verschiedenem Sinne gebraucht werden, bald im ursprünglichen, bald im übertragenen, wobei *πίστις* so viel bedeutet wie „unbewiesene Voraussetzung“ und die *γνῶσις* der griechischen *ἐπιστήμη* gleichgesetzt wird. Dies verleiht der ganzen Darstellung einen schillernden Charakter nicht allein in terminologischer, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht. Es findet ein unaufhörlicher Wechsel statt zwischen einer Ausweitung des Glaubens, die seine Konturen in allgemeinen Verhältnissen zerfließen läßt, und einer Besinnung auf dessen christliches Wesen, ein Wechsel, der der Interpretation ungewöhnliche Schwierigkeiten in den Weg legt, aber diesen Abschnitt auch zu einem der interessantesten der Strom. macht[2].

Der Vorwurf der Gegner, die *πίστις* sei eine unbewiesene *ὑπόληψις*, ihre Minderwertigkeit zeige sich darin, daß ihr jede *ἀπόδειξις* fehle, zwingt Clemens zu einer prinzipiellen Auseinandersetzung zwischen Glauben und stoisch-

---

1 K. Prümm: Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien (Scholastik XII, 1937, S. 17—57). Wenig förderlich sind dagegen die Ausführungen von Th. Camelot, Foi et Gnose, S. 23ff. Er begnügt sich mit einer Analyse der ersten vier Kapitel von Strom. II und führt diese nur in großen Zügen durch, ohne auf die diffizile Gedankenführung im einzelnen einzugehen und ohne genau zu beachten, wie tendenziös Clemens hier arbeitet und wie wenig angebracht es daher ist, in allem thetische Aussagen zu sehen. Ich halte es daher für irrig, wenn Camelot schreibt: „moins savante tactique du polémiste, qui va emprunter des armes à ses adversaires mêmes . . . (S. 28).

2 M. Pohlenz, S. 152, vereinfacht hier zu sehr und berücksichtigt die Tendenz von Strom. II nicht.

aristotelischer Wissenschaftslehre, zwischen *πίστις* und *ἐπιστήμη*. Er hat dieses Problem als erster christlicher Theologe angepackt, er hat es mit Umsicht zu lösen gesucht. Mit überraschender Beweglichkeit nähert er sich ihm von verschiedenen Seiten, und nicht ohne sophistische Kunst gewinnt er immer neue Antworten. Dabei gewährt es einen besonderen Reiz, dem unaufhörlichen Spiel aufglitzernder Nuancen zuzuschauen und sich überraschen zu lassen durch Perspektiven, die sich noch halb verschleiert vor unserem erstaunten Blick auftun, die aber in der Folgezeit große geistesgeschichtliche Bedeutung gewinnen sollten.

Clemens geht zunächst so vor, daß er dem Pochen der Gegner, daß zu jeder rechten *ἐπιστήμη* auch eine *ἀπόδειξις* gehöre, entgegenhält, auch ihr Wissen beruhe auf unbewiesenen Voraussetzungen: *εἰ δέ τις λέγοι τὴν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι μετὰ λόγου, ἀκουσάτω ὅτι καὶ αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι*[1]. Die *πίστις* wird hier freilich ganz weit gefaßt und hat nichts mehr vom christlichen Glauben an sich, zugleich arbeitet Clemens stark mit aristotelischen Argumenten, worauf Prümm hingewiesen hat[2]. Clemens begnügt sich hiermit nicht, sondern sucht von verschiedenen Seiten aus die Richtigkeit seiner These zu beweisen: *ὅτι πίστεως χρεία πανταχοῦ*[3]. Er beruft sich irrig auf Plato[4], sieht in Xenokrates einen Gewährsmann[5], bemerkt, daß auch die Pythagoreer Aussprüche ihres Meisters auf dessen Autorität hin, also ohne jeden Beweis glauben[6], und

1 Strom. II 13, 4, II 119, 26ff.; cf. 14, 1, II 119, 30f.: *πίστει οὖν ἐφικέσθαι μόνῃ οἷόν τε τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς*.

2 Prümm, S. 27, A. 18, macht auf Nik. Ethik 1140a 35ff., b 31ff. aufmerksam. Knittel, S. 192f., übersieht völlig die apologetische Abzweckung dieses ganzen Abschnittes und die Abhängigkeit von Aristoteles. Er faßt alles als thetische Aussagen auf, was zu manchen Fehldeutungen führt.

3 Strom. II 23, 1, II 125, 5f.

4 Strom. II 23, 2ff., II 125, 7ff.; Stählin bemerkt, daß die Plato-Stelle (Gesetze I 630 BC) mißverstanden ist, weil Plato die *πιστότης* = Zuverlässigkeit preist, aber nicht den Glauben im Sinne hat (Deutsches Übersetzungswerk III, S. 166, A. 10).

5 Strom. II 24, 1, II 125, 21: Nach Xenokrates sei die *σοφία* = *ἐπιστήμη τῶν πρώτων αἰτίων*; diese könne man aber nicht ohne *πίστις* gewinnen. Also sei auch dieser Philosoph ein Bundesgenosse des Clemens: *δέδεικται δὲ τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς ἐπιστήμη πίστις, ἀλλ' οὐκ ἀπόδειξις εἶναι* (II 24, 2, II 125, 24f.).

6 Strom. II 24, 3, II 125, 25ff.: Das ‚*αὐτὸς ἔφα*' gleiche der christlichen Haltung.

erinnert schließlich daran, daß ein Unterricht nur dann möglich ist, wenn auf seiten des Lernenden eine gewisse Bereitwilligkeit von Anfang an vorhanden ist[1]. Man erkennt mit leichter Mühe, daß diese Argumente verschiedenen Ebenen angehören, hinter ihnen steht aber die Tendenz, nachzuweisen, daß die christliche *πίστις*, der man den Verzicht auf den Beweis vorwirft, mit dieser Einstellung durchaus nicht vereinzelt dastehe, sondern daß dies auch für weite Bezirke der *ἐπιστήμη* zutreffe[2]. Dies wird auch der Sinn des viel zitierten, aber meist völlig mißverstandenen Satzes sein: *πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις*[3], den man nur aus dem Zusammenhang heraus verstehen kann. Es empfiehlt sich, von Strom. II 9, 3, II 117, 20f. auszugehen. Hier führt Clemens seinen Lieblingsgedanken aus, daß jeder *ἐπιστήμη* eine *πίστις* zugrunde liege; bedeutsam ist bei diesem Satze die Tatsache, daß *ἐπιστήμη* und *γνῶσις* synonym gebraucht werden. Diese Beobachtung erleichtert uns das Verständnis von § 16, 2. Wir versuchen, es jetzt aus der Argumentation der folgenden Paragraphen weiter zu erschließen. Clemens geht in § 16, 3 von der Definition aus, die Epikur vom Glauben gibt: *πρόληψιν εἶναι διανοίας τὴν πίστιν ὑπολαμβάνει* (S. 121, 10)[4]. Daraus folgert er: *οὐ μὴ μαθήσεταί τις ἄνευ πίστεως, ἐπεὶ μηδὲ ἄνευ προλήψεως*[5]. Die *πίστις* ist also die Voraussetzung für alle *μάθησις*, dafür wird auch Jes. 7, 9 angeführt (*ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε*, § 17, 4), eine Kombination, die für die Mentalität des Clemens recht bezeichnend ist. Als Sinn von ‚*πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις*' ergäbe sich also die uns bereits geläufige Erkenntnis, daß in der *ἐπιστήμη* die *πίστις* enthalten sei. Für die Deutung von ‚*γνωστὴ δὲ ἡ*

1 Strom. II 25, 4—26, 2, II 126, 16ff.

2 Cf. Prümms Bemerkungen über *πρόληψις ἑκούσιος* (S. 24).

3 Strom. II 16, 2, II 121, 7f.; beide Übersetzungen geben ihn m. E. nicht richtig wieder (Overbeck-Bernoulli, S. 255, Stählin III, S. 161).

4 Daskalakis, S. 33f., meint, daß Clemens nicht von Epikur, sondern von der Stoa beeinflußt sei. An sich wäre dies natürlich möglich, aber Clemens beruft sich ausdrücklich auf Epikur, und ich finde es bezeichnend, daß er sich nicht scheut, sich auf die Autorität dieses auch von ihm abgelehnten Philosophen u. U. zu stützen.

5 Strom. II 17, 3, II 121, 21f.; cf. II 31, 3, II 129, 29: *οὐδ' ἄνευ πίστεως γνῶσιν ἐπακολουθῆσαι*; kurz zuvor steht *γνῶσις* in der christlichen Bedeutung, dann wird sie mit *ἐπιστήμη* gleichgesetzt. Dieses Schwanken ist für den ganzen Abschnitt charakteristisch.

πίστις' ist II 17, 1, II 121, 14f. wichtig: ὁ μαθὼν δὲ ἤδη κατάληψιν ποιεῖ τὴν πρόληψιν, d. h. aus der Vorstellung wird ein fester Begriff, eine deutliche und klare Anschauung, ein Wissen. Die πίστις wird ins Bereich der ἐπιστήμη erhoben. Dies alles soll dazu dienen, die Notwendigkeit der πίστις aufzudecken, indem auf deren Verflochtensein mit der ἐπιστήμη aufmerksam gemacht wird[1]. Zur Durchführung dieses Beweises dienen Anleihen aus der aristotelischen oder epikureischen Philosophie und eine virtuose Handhabung der stoischen Schulsprache[2].

Doch ist dies noch nicht das letzte Wort, das Clemens hierzu zu sagen hat. In Strom. II 14, 3ff., II 120, 5ff. stellt er πίστις und ἐπιστήμη einander gegenüber und bemüht sich um den Nachweis, daß der Glaube überlegen sei. Gleich der Ausgangspunkt seiner Argumentation verrät uns deutlich, daß unser Autor ein klares Bewußtsein für die Besonderheit christlichen Glaubens besessen hat. Während er die ἐπιστήμη als ἕξις ἀποδεικτική definiert, sagt er vom Glauben: χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα τὸ ἁπλοῦν (Z. 6f.)[3]. Der Glaube gehört also einer anderen Ebene an als das Wissen; er ist göttliches Geschenk, er richtet sich auch auf andere Gegenstände als die ἐπιστήμη. Bleibt diese im allgemeinen in der Körperwelt befangen, so erfaßt der Glaube gerade das Immaterielle. Diese Ausführungen in II 15, 3, II 120, 15ff. sind von höchstem Interesse, weil sich eine Fülle verschiedenartigster Gedanken in ihnen verschlingen. Clemens verdeutlicht das dem Glauben Eigentümliche durch den Hinweis auf I. Kor. 2, 9; dies gibt ihm Gelegenheit von dem neuen Gebiet zu sprechen, das die

1 Daskalakis, S. 36f., gibt eine falsche Auslegung dieser Stelle. Nach ihm soll Clemens eine doppelte πίστις unterschieden haben: δοξαστική (Autoritätsglaube), ἐπιστημονική (die aristotelische Auffassung: „Ergebnis des wissenschaftlichen Beweises"); in Strom. II 16, 2 verwende Clemens letztere Bedeutung. Das ist ganz abwegig.

2 Damit erledigt sich natürlich auch der Vorwurf, daß die πίστις eine ὑπόληψις sei. Strom. II 13, 3, II 119, 25f.: πίστις . . . ἀπολείπει τὴν ὑπόληψιν . . . καὶ εἰς τὴν ἀλήθειαν καταμένει. Vergleicht man diesen Ausspruch mit Plato, Staat X 601 E; Timaeus 29 C, so erkennt man die Tendenz des Clemens deutlich. Im Gegensatz zu Plato gehören für ihn πίστις und ἀλήθεια zusammen, während die δόξα mit jener nichts zu tun hat.

3 Über den genaueren Sinn dieses Satzes cf. Prümm, S. 28, A. 20.

πίστις besitzt. Bediente sich die *ἐπιστήμη* zum Erfassen irdischer Dinge der Sinne, so jene zum Ergreifen des Übernatürlichen der geistlichen Sinne, des neuen Auges, des neuen Gehörs. Hier beobachten wir die Ansätze einer Theorie, die Origenes großzügig ausgebaut hat[1] und die in den kommenden Jahrhunderten solch große Bedeutung erlangen sollte, die Theorie von den geistlichen Sinnen. Endlich kombiniert Clemens damit noch die stoische Anschauung, wonach alle *ἐπιστήμη* auf einer *κατάληψις ἰσχυρά* beruhe. Auch die *πίστις* besitzt eine solche, sie ist der anderen nur überlegen, weil sie ‚*πνευματικῶς*', d. h. durch die geistlichen Sinne, erfolgt[2]. Alle diese mannigfaltigen Erwägungen sollen die Richtigkeit der These erweisen: *κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις* (15, 5, II 120, 26f.)[3]; ja, Clemens geht noch weiter und behauptet, daß der Glaube das entscheidende *κριτήριον* für alle Erkenntnis sei (Z. 27).

Überblicken wir diese große Auseinandersetzung zwischen *πίστις* und *ἐπιστήμη*, so erkennen wir mit leichter Mühe die Taktik des Clemens. Es handelt sich um zwei Waffengänge. Zunächst hält er sich streng in den Grenzen der gegnerischen Anschauung und bemüht sich um den Nachweis, daß die *πίστις* Voraussetzung jeder *ἐπιστήμη* sei; dann argumentiert er von seiner christlichen Position aus und deckt das Wesen des

---

1 Cf. über die Theorie der geistlichen Sinne bei Origenes den interessanten Aufsatz von Karl Rahner: Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, RAM XIII, 1932, S. 113—145, und A. Lieske: Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, 1938, S. 63f., 105f. In den von E. Klostermann herausgegebenen Fragmenten zum Mt.-Kommentar des Origenes findet sich ein wichtiges Beispiel für diese Lehre (Fragment 287, XII 128 Klostermann).

2 Man vergleiche hierzu Philo, der ebenfalls auf seinen Glaubensgedanken gelegentlich den stoischen Wissenschaftsbegriff überträgt (*βεβαίως κατείληφεν*, heres 101, III 23, 21), der aber wie Clemens zugleich den religiösen Charakter des Glaubens wahrt, indem er ihn auf die göttlichen Verheißungen bezieht.

3 Clemens sucht den griechischen Lesern diese an sich erstaunliche Tatsache noch dadurch schmackhaft zu machen, daß er sich hierfür auf die Autorität des Aristoteles beruft. Der Beweis ist schwerlich gelungen (cf. Stählin in Deutsches Übersetzungswerk III, S. 160, A. 7), er kann aber auch fortfallen, ohne daß dies den Clementinischen Gedankengang beeinträchtigen würde. Man sieht aus allem, wie irrig die Annahme von Daskalakis ist, wonach Clemens den aristotelischen Glaubensbegriff übernommen habe (S. 36).

wahren Glaubens auf, der prinzipiell höher stehe als alle Erkenntnis. Dementsprechend wird auch das Wort *πίστις* in doppeltem Sinne verwandt; in einem weiteren, der es seiner eigentlichen Bedeutung fast zu entkleiden droht, und in einem engeren, der das spezifisch Christliche energisch wahrt. Es ist nicht zu leugnen, daß dieses Schwanken für die Interpretation eine Erschwerung bedeutet, aber es bildet auch zugleich den eigentümlichen Reiz, den diese Abschnitte auf jeden Clemens-Freund ausüben.

Es begegnet uns wieder bei Erörterung des Vorwurfs, der mit dem eben behandelten eng zusammenhängt, daß die *πίστις* abzulehnen sei, weil sie keine *ἀπόδειξις* aufweisen könne. Clemens hat der Widerlegung dieses gegnerischen Einwandes seine volle Aufmerksamkeit zugewendet und eine Fülle verschiedenartigster Gegenargumente aufgeboten. Zunächst versucht er die Sache so darzustellen, als enthielte der Glaube den Beweis bereits in sich. Er tut es mit Hilfe aristotelischer Gedanken, indem er von der Definition des Glaubens als einer *προαίρεσις* ausgeht, in der *πίστις* die *ἀρχὴ πράξεως* findet und zugleich den Grund für eine *προαίρεσις* (*θεμέλιος ἔμφρονος προαιρέσεως*), für die der Glaube den „Beweis" zuvor geliefert hat[1]. Anders ist die Argumentation in Strom. II 48f., II 138, 17ff., wo gezeigt werden soll, daß die *πίστις* nicht ohne

---

1 Strom. II 9, 2, II 117, 15ff. Der Abschnitt ist recht kompliziert, und ich bin mir nicht sicher, ob ich ihn richtig verstanden habe. Stählin weist im Apparat auf die zugrunde liegenden Aristoteles-Stellen hin (cf. Deutsches Übersetzungswerk III, S. 156, A. 2 und 3); Prümm, S. 23. Clemens hält sich zunächst eng an die aristotelischen Ausführungen: *ἡ προαίρεσις ὄρεξις διανοητική* (Nik. Eth. VI 2, 1139b 4) und *πράξεως ἀρχὴ προαίρεσις* (ebda. 1139a 31). Ist die *πίστις* eine *προαίρεσις*, so ist sie damit auch *ἀρχὴ πράξεως*. Bis hierher ist alles klar; das Folgende scheint mir aber insofern einen Sprung zu enthalten, als der Glaube erst eine *προαίρεσις* sein soll (Z. 15), dann aber plötzlich *θεμέλιος … προαιρέσεως* (Z. 17). Letzteres braucht aber Clemens, um seinen Beweis überhaupt durchführen zu können: *προαποδεικνύντος τινὸς αὐτῷ διὰ τῆς πίστεως τὴν ἀπόδειξιν* (Z. 17f.), d. h. doch wohl, daß der Glaube den Beweis für den Vorsatz liefert. Damit hätte Clemens jenen empfohlen und seine Gegner zum Aufhorchen gezwungen. Der Glaube ist „Beweis" und hat Bedeutung für die Ethik. Alles ist recht wenig überzeugend und mutet reichlich sophistisch an, ist aber lehrreich, weil es zeigt, welche Mühe sich Clemens gibt, philosophische Einwände zu entkräften. — Knittel, S. 191f., hat die Tendenz dieser Stelle nicht verstanden und faßt alles als thetische Aussagen auf, was zu Verzeichnungen führen muß.

Beweis sei, wenn dieser sich auch von dem der Philosophen unterscheide. Als Ausgangspunkt benutzt Clemens die griechische Forderung, daß bei allem eine *ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις* (48, 1, II 138, 17) vonnöten sei, deren Wesen er nach Chrysipp bestimmt (Z. 18—20). Mit Hilfe des platonischen Gegensatzes *ἐπιστήμη — δόξα* wird die *ἀπόδειξις* gespalten (48, 2, II 138, 20ff.), wodurch sich Clemens die Bahn frei gemacht hat für die Überlegenheit des christlichen Beweises, der aus der Heiligen Schrift stamme. Daher gelte es auch von diesem allein: *ἡ παρ' ἡμῖν ἀπόδειξις μόνη ἂν εἴη ἀληθής* (48, 3, II 138, 24ff.)[1]. Schließt er doch als *δύναμις θεοῦ* den Beweis in sich (48, 4, II 138, 28), während die *δοξαστικὴ ἀπόδειξις* lediglich Menschenwerk sei (49, 2, II 139, 3ff.). Der besondere Reiz dieses Abschnittes liegt darin, daß Clemens die Eigenart christlichen Glaubens wahrt und sich zugleich ganz der griechischen Denkweise anpaßt, indem er die Notwendigkeit des Beweises zugibt und rein formal betrachtet auch dessen Methode übernimmt, indem er platonische und stoische Anschauungen seinen besonderen Zwecken nutzbar macht.

Auch sonst behandelt Clemens in den Strom. das Problem *πίστις — ἀπόδειξις*. Er weist zum Beispiel darauf hin, daß die *γνῶσις* den erforderlichen Beweis nachhole[2]; am eindringlichsten geht er jedoch dieser Frage zu Beginn von Strom. V nach, wo er zeigen will, daß sich *πίστις* und *ζήτησις* nicht ausschließen. Wieder stimmt er der gegnerischen These von der Notwendigkeit der Untersuchung im Prinzip zu, macht aber sofort im Anschluß an die Stoa auf die Fälle aufmerksam, bei denen jene überflüssig sei. Von den aufgezählten Punkten fesselt ihn besonders der vierte: bringt eine Partei *τὸ ἀναντίρρητον* vor, so erübrige sich jedes weitere Forschen[3]. Diese Anschauung macht sich Clemens mit Freuden zu eigen und meint, daß sie auf die Christen in besonderem Maße zutreffe, denn der unwidersprechliche Satz, der keiner *ζήτησις* bedürfe, ist eben

1 Cf. Strom. II 49, 3, II 139, 5ff.; Strom. VI 70, 3, II 467, 2f.: *γίνεται τοίνυν αὕτη ἡ πίστις ἀπόδειξις βεβαία, ἐπεὶ τοῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ παραδοθεῖσιν ἀλήθεια ἕπεται.* Der Glaube bedarf eines Beweises — darin gibt Clemens den Gegnern recht —; Gottes Wort, das Wahrheit ist, ist der geforderte Beweis.

2 Strom. VII 57, 3, III 42, 4f.

3 Strom. V 5, 3, II 328, 29ff.

die Tatsache: *ὁ θεός ἐστιν ὁ λέγων*; von ihm Beweise verlangen zu wollen, wäre gottlos[1].

Diese Erwägungen leiten bereits zu der eigentlichen Einstellung des Clemens über, die in der These gipfelt: Der christliche Glaube ist über jeden Beweis erhaben. Beruht er doch auf der Kraft Gottes, *τῇ μόνῃ καὶ ἄνευ τῶν ἀποδείξεων διὰ ψιλῆς τῆς πίστεως σῴζειν δυναμένῃ*[2]. Hat der Gläubige doch ‚*ἀπόδειξιν ἀναντίρρητον*' in den göttlichen Schriften, aus denen er die Stimme des Herrn heraushört[3]. Das unterscheidet den Glauben prinzipiell von jeder *ὑπόληψις*, denn diese ist immer eine ‚*δόξα ἀδήλου*', während jener das Moment der Sicherheit und Gewißheit in sich trägt; richtet er sich doch vertrauensvoll auf Gott und dessen Verheißungen in der Zuversicht, daß Gott sich von ihnen nicht abkehren werde[4]. Und noch etwas eignet dem Glauben: der Gläubige besitzt den Hl. Geist[5]. Dies zeigt vielleicht am besten, daß Clemens ein deutliches Gefühl für die Besonderheit des christlichen Elementes besessen hat,

1 Strom. V 5, 4—6, 1, II 329, 5ff.

2 Strom. V 9, 2, II 331, 19f.; cf. 18, 3, II 337, 25ff.: *ἐνέχυρον γὰρ τῆς ἀληθείας τὴν ἀπόδειξιν ἀπαιτοῦσιν οἱ πολλοὶ οὐκ ἀρκούμενοι ψιλῇ τῇ ἐκ πίστεως σωτηρίᾳ.*

3 Strom. II 9, 5—7, II 118, 2ff., ein sehr lehrreicher Abschnitt. Den Ausgangspunkt bildet eine Bemerkung Theophrasts, wonach die *αἴσθησις* Anfang des Glaubens sei, weil diese unser Denken beeinflusse. Clemens greift dies auf und biegt es sofort religiös um, indem er für die *αἴσθησις* die Schrift setzt, womit er zugleich die Überlegenheit der christlichen Haltung bewiesen hat. Prümm, S. 23, macht feinsinnig darauf aufmerksam, daß dies „der erste Versuch einer Theorie der Erkenntnishaltung des Glaubens" sei. Die übermenschliche Kraft, die von der Schrift ausgehe, verdeutlicht Clemens seinen Lesern durch den Vergleich mit den Sirenen, die die Leute auch gegen deren Willen in ihren Bann zwingen. Strom. II 12, 1, II 119, 8f.: *ὁ τῷ λόγῳ πιστεύσας οἶδεν τὸ πρᾶγμα ἀληθές.*

Den gleichen Gedanken spricht er auch sonst aus; cf. Strom. II 25, 3, II 126, 13ff.: *ὁρᾷς πῶς ἀνάγει τὴν πίστιν . . . ἐπὶ τὸ ῥῆμα κυρίου*; 27, 4, II 127, 30: *συγκατάθεσις ἰσχυρῷ τινι* und deshalb weit von jeder *ὑπόληψις* entfernt.

4 Strom. II 28, 1—2, II 128, 1ff.; einige gute Bemerkungen über Strom. II 27f. bei Scherer, S. 20, 32; der polemische Charakter dieses Abschnittes hätte nur besser beachtet werden sollen.

5 Strom. VI 155, 4, II 512, 3ff.; in § 155, 3 hat Clemens aus apologetischen Gründen die *πίστις* als einen Teil der *φρόνησις* behandelt, was leicht zur Verkürzung christlicher Gedanken hätte führen können, um so deutlicher ist § 155, 4.

das alles Arbeiten mit griechischen Denkweisen nicht unterdrückt hat.

Clemens geht jedoch noch einen Schritt weiter und verrät damit, wie stark auch bei ihm die philosophische Einstellung fortwirkte. Er will das Suchen und den Beweis überhaupt nicht ausschalten, sie sollen nur nicht der Ausgangspunkt sein. Auf dem Boden des Glaubens müssen sie sich dagegen erheben: *τὴν πίστιν τοίνυν οὐκ ἀργὴν καὶ μόνην, ἀλλὰ σὺν ζητήσει δεῖν προβαίνειν φαμέν*[1]. Die Gnosis bildet die Vollendung des Glaubens, sie bedeutet zugleich die endgültige Widerlegung aller feindlichen Vorwürfe. Sagten die Gegner: *‹ὡς› πρόχειρον τὴν πίστιν διαβλητέον, ὡς εὔκολόν τε καὶ πάνδημον καὶ προσέτι τῶν τυχόντων*[2], so wies Clemens zunächst auf den göttlichen Charakter des Glaubens hin. Er hielt seinen Widersachern triumphierend aber auch die Tatsache entgegen, daß die Gnosis schwer zu erringen und ebensowenig jedermanns Sache sei wie die philosophische *ἐπιστήμη*. Von beiden Seiten aus argumentierte er je nach den Erfordernissen des Augenblicks, immer darauf bedacht, die Überlegenheit seiner christlichen Position mit allen verfügbaren Mitteln zu verteidigen. Er versuchte bald mit dem Geschick des Sophisten seine Feinde mit deren eigenen Waffen zu schlagen und durch kluge oder künstliche Anpassungen zu überzeugen[3], bald deckte er mit schneidender Schärfe das dem Glauben eigene Wesen auf und vergrößerte absichtlich die trennende Kluft. Gerade die polemisch gehaltenen Partien von Strom. II müßten jedem aufmerksamen Leser den Eindruck vermitteln, wie tief christlich er jenes auffaßte[4]. Auf die große geistesgeschichtliche Be-

---

1 Strom. V 11, 1, II 332, 27f.; cf. 5, 2, II 328, 27ff.

2 Strom. II 30, 1, II 129, 2f.; 30, 2, II 129, 5f.: *τὴν πίστιν, εἴτε ... ἐθεμελιώθη ... ὑπὸ φόβου, ᾗ φασιν οἱ κατήγοροι.*

3 Clemens versucht die Dinge sogar so darzustellen, als ob Plato den Glauben empfehle (unter Berufung auf Timaeus 40 DE — Strom. V 84, 1ff., II 381, 31ff.; cf. 85, 1, II 382, 15f.: *πιστευτέον ἄρα τούτῳ καὶ κατὰ Πλάτωνα*). Er kann gelegentlich das Wesen des Glaubens mit einer platonischen Formel umschreiben: *ὁ πιστεύων τῷ νῷ ὁρᾷ τὰ νοητά* (Strom. V 16, 1, II 336, 1), aber einen sonderlichen Wert wird man dem nicht beilegen dürfen. Alles wird sofort von der christlichen Anschauung umgedeutet und entfernt sich von dem ursprünglich philosophischen Sinn. Meifort hat dies gut beobachtet (cf. S. 13).

4 Dies ist jedoch leider nur recht selten der Fall gewesen; die Mehrzahl der Forscher, die sich in ihren Darlegungen über den Glauben auf

deutung dieses Abschnittes hat namentlich Prümm eindringlich hingewiesen: „Es ist das eigentliche Verdienst des Klemens, das große Problem in Angriff genommen zu haben, den Standort des Glaubens im Bereich der möglichen Erkenntnis-

Stroma II gestützt haben, haben aus diesem Abschnitte einseitige und falsche Folgerungen gezogen, ohne sich um die Zusammenhänge zu kümmern und die jeweilige Tendenz zu beachten. So urteilt Merk, S. 17, völlig abwegig: Glaube sei „die vorläufige Annahme eines beliebigen Objektes vermittelst des Verstandes" und sei für jede Wissenschaft notwendig; er sei daher auch „nichts spezifisch Christliches" (S. 22). Unter Berufung auf die Definitionen von Strom. II hält Kutter, Christentum, S. 145, den Glauben für einen „Akt der Vernunft" und wirft Clemens vor, „jenen intellektuellen Zuschnitt" in den Glaubensbegriff gebracht zu haben (S. 145). Nenne er ihn „Gabe Gottes", so sei das eine plerophorische Ausdrucksweise, aber nicht seine eigentliche Meinung (S. 145), biblisch klingende Aussagen seien überhaupt nur „unwirksame Einschläge" (S. 146). Noch schlimmer sind die Mißverständnisse Verkuyls, der, von Wundt beeinflußt, das Wesen des Clementinischen Glaubens im Intellektuell-Psychologischen erfassen will. Der Glaube sei „eine eingeborene automatische Fähigkeit", „eine subjektive Kategorie des Wissens" (S. 43), eine „ursprüngliche Anlage" (S. 44f.), „ein besonderes, intuitives Talent" (S. 57). Der Glaube ist notwendig, da man „erste Prinzipien" nur „postulieren" könne (S. 42), und er ermögliche damit „ein Wachstum zur Wissenschaft" (S. 46).

Auch die englischen Theologen sind dem komplexen Charakter des Clementinischen Glaubens nicht immer gerecht geworden. Für Bigg ist er lediglich ein „imperfect intellectual apprehension" (S. 120), wobei als Motiv einseitig die Furcht hervorgehoben wird (S. 120, A. 3). Dürftig sind Patricks Ausführungen (S. 151—153), der sich mit dem Aneinanderreihen einiger Zitate begnügt, aber nichts untersucht. Selbst der schwierige Abschnitt von Strom. II wird nicht interpretiert, dessen Tendenz nicht durchschaut. Patrick stellt alles als gleichberechtigt auf eine Fläche: an activity of the reason as well as of the religious spirit (S. 151), der Glaube sei kein religiöses Prinzip, but one of universal sweep and significance (S. 152f.). Tollinton II, S. 77, teilt diese Ansicht; der Glaube sei: not alien from the intelligence, er sei: not a quality divorced from reason. An anderen Stellen urteilt er aber gerechter, so wenn er in II, S. 235 zwei verschiedene Bedeutungen von Glauben unterscheidet: a) not usually: in the sense of an 'unreserved self-committal' of our whole nature unto the care and power of God; b) initial assent to the appeal of religion — der Glaube sei jedenfalls nicht the final stage of the religious life. Tollinton kommt der Clementinischen Konzeption jedenfalls näher, aber den eigentümlichen Charakter der Ausführungen in Stroma II hat auch er nicht durchschaut.

Einige ausgezeichnete methodische Bemerkungen finden sich bei Munck, S. 196, der mit vollem Rechte auf die schwankende Terminologie aufmerksam macht: „Es gibt Stellen, wo Pistis in erkenntnistheoreti-

haltungen festzulegen[1]." Hier hat sich Clemens auf seine Art mit philosophischen Gegnern auseinandergesetzt, während die anderen, mehr gelegentlichen Ausführungen über das Wesen des Glaubens ihn stärker von der christlichen Tradition abhängig zeigen. Beides zusammengenommen gewährt uns einen Einblick in das Innere einer Persönlichkeit, die in einer Übergangszeit lebte, das Gut der Vergangenheit mit dem neuen Glauben verbinden wollte, ohne diesen dadurch zu verkürzen, und in ihm das gestaltende Prinzip fand, das jenes formte und mit biblischen Anschauungen in Übereinstimmung brachte. —

Die hohe Bedeutung, die Clemens dem Glauben beimaß, ist auch aus den Wirkungen ersichtlich, die er ihn ausüben ließ und die in der Tat so umfassend wie nur irgend möglich sind.

---

schen Überlegungen gebraucht ist, und es gibt andere, wo im Worte Pistis das ganze Christentum zusammengefaßt ist." Munck bezeichnete es als die Aufgabe der künftigen Forschung: „Die Gedanken von der unsicheren Terminologie zu trennen". Das ist gewiß beachtenswert, und wir haben uns im Vorhergehenden bemüht, dieser Forderung nach Kräften nachzukommen.

1 Prümm, S. 56, cf. S. 57: „Das vollkommen Neue, was der christliche Glaube in den Strom der Erörterungen hineinwarf, hat Klemens wohl erfaßt." Zuweilen urteilt Prümm m. E. etwas zu günstig, so wenn er über Strom. II 53ff. schreibt: „Ein unbezwinglicher Drang nach zusammenfassender Einheitsschau läßt Klemens immer wieder verwandte Begriffe zusammenraffen. Die Neigung, das Verbindende zu sehen, überwiegt durchaus und bringt eine Verwischung der Grenzlinien mit sich, die die einzelnen Begriffe scheiden." In Wirklichkeit handelt es sich in Strom. II 54—55 nicht um eine „Einheitsschau", sondern um das uns bereits wohlbekannte Streben des Clemens, die *πίστις* seinen griechischen Lesern auf alle erdenkliche Weise zu empfehlen. Dem dienen zunächst die Ausführungen über *πίστις* und *προφητεία* (Strom. II 54, II 142, 13ff.), die in mehr als einer Hinsicht von Interesse sind. Clemens will zeigen, daß die *προφητεία* auf der *πίστις* basiere, daß es sich bei ihr keineswegs um Willkür handele, sondern daß sie wie alle wissenschaftlichen Sätze bewiesen werden könne (§ 54, 5: Die Bedeutung des Gegenwärtigen für das Glauben an Vergangenes und Zukünftiges). Clemens greift damit im Grunde nur apologetische Gedanken auf, aber er preßt die Prophetie in das griechische Wissenschaftsschema hinein (beachte die Verwendung von *κατάληψις* in § 54, 5), um sie vor einem breiteren Publikum zu legitimieren. Damit hat er aber zugleich gezeigt, daß der Glaube immer vom Sicheren ausgehe, also nicht auf Einbildung beruhe. Wie er ihn hier in weiterem Sinne auffaßt, so auch im folgenden, wo uns bereits geläufige Ansichten erneut vorgetragen werden. Nach § 55, 1, II 142, 26ff. soll jede *συγκατάθεσις* eine *πίστις* sein, so daß die ganze menschliche Existenz vom „Glauben" durchdrungen wäre; nach § 55, 2, II 142, 32f. hätten

Als er die siebentägige Reinigung erklärt, die jeder Priester auf sich nehmen muß, der das Haus betritt, in dem sich ein verstorbener Blutsverwandter befindet (Ezech. 44, 26), bezieht er diese Reinigung auf den Glauben: *τέλειος ... καθαρισμὸς ἡ διὰ νόμου καὶ προφητῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον πίστις*[1]. Dies soll doch wohl bedeuten, daß die *πίστις* den Schmutz des früheren Wandels abwäscht. Man versteht es noch besser, wenn man Strom. II 11, 2, II 118, 31ff. zum Vergleich hinzuzieht. Hier wird die *πίστις* als ‚*θεμέλιον τῆς σωτηρίας*' gepriesen, die zu Buße und Taufe und damit auch zu Sündenvergebung hinführt. Mit dem allen bewegt sich Clemens in altchristlichen Gedankengängen. Das Gleiche gilt auch von der gelegentlichen Bemerkung, daß der Gläubige den Hl. Geist erhält: *ἡμεῖς μὲν τῷ πεπιστευκότι προσεπιπνεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμά φαμεν*[2]. Während alle das *πνεῦμα* rein schöpfungsmäßig in sich tragen (Gen. 2, 7) und deshalb gewisse religiöse Gedanken (Gott, Vorsehung) fassen können, empfangen die Christen durch den Glauben den Hl. Geist, der das Gewinnen christlicher Erkenntnisse ermöglicht. Auf die enge Zusammengehörigkeit von Glaube, Taufe und Hl. Geist macht Clemens auch sonst aufmerksam, wenn er auch deren wechselseitiges Verhältnis zuweilen etwas anders bestimmt[3].

Wie Clemens in der Taufe die Grundlage der gesamten ethischen Entwicklung erblickt, so auch im Glauben. Er nennt ihn *δικαιοπραγίας θεμέλιος*[4] und betont, daß die Werke zu ihm hinzukommen müssen, wenn der Mensch gerettet werden

---

alle Menschen *φύσει* eine Hinneigung zum Glauben an das Wahre. Diese Beweise gehören verschiedenen Ebenen an und suchen von immer neuen Seiten aus, dessen Berechtigung nachzuweisen. Sie hinterlassen beim Leser eher den Eindruck, als stammten sie aus der Feder eines Sophisten, als aus der eines auf „Einheitsschau" bedachten Philosophen.

1 Strom. IV 159, 1, II 318, 25f.

2 Strom. V 88, 2, II 384, 5ff.; die Stelle ist anthropologisch wichtig (cf. Strom. VI 134, 2, II 500, 4f.), auch insofern, als sich Clemens energisch von der stoischen Geistlehre abhebt: *ἀλλ' οὐχ ὡς μέρος θεοῦ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τὸ πνεῦμα* (88, 3, II 384, 10f.). — Strom. VI 155, 4, II 512, 4ff.

3 Päd. I 30, 2, I 108, 9f.

4 Strom. V 86, 1, II 383, 2; man muß sich davor hüten, solche Wendung in reformatorischem Sinne zu deuten, wie es z. B. Winter, S. 180, getan hat, wenn er schreibt, im Glauben liegen „die Lebenswurzeln tugendhaften Seins und Verhaltens".

wolle[1]. Aus dem Glauben entwickelt sich die Liebe[2], er führt zur Vollendung[3], er ist die Wurzel für die *ἀπάθεια*[4]. Der Glaube leitet schließlich auch zur Gnosis. Clemens definiert ihn: *ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν . . . τῶν κατεπειγόντων γνῶσις*[5], und deutet damit an, daß zwischen beiden Größen enge Beziehungen bestehen. Je weiter der Glaube fortschreitet, desto mehr erwacht im Menschen die Sehnsucht nach *μάθησις*, die in steigendem Maße zur Gnosis hinführt, wie Clemens in vollem Gegensatz zu Tertullian ausführt[6]. So baut sich auf der *πίστις* die Vollkommenheit in all ihren Bezirken auf; der Gläubige wird Christus ähnlich, er wird wie dieser ein *μοναδικός*[7], er überwindet die *φθορά*, die alle Menschen fesselt[8], er erlangt

---

1 Strom. VI 108, 4, II 486, 14ff.; Möhler, S. 468, urteilt richtiger als Winter, wenn er die guten Werke sich an den Glauben anschließen läßt. Meyboom, S. 151: nicht ganz deutlich.

2 Strom. II 30, 3, II 129, 9f.: *ἡ δὲ πίστις ἕδρασμα ἀγάπης ἀντεπάγουσα τὴν εὐποιίαν.*

3 Strom. VII 8, 5, III 8, 3f.: *οἱ διὰ πίστεως τελειούμενοι*; die Stelle ist nicht ganz deutlich. Man wird sie nicht so verstehen dürfen, als ob der Glaube selbst die Vollendung sei; cf. dazu auch S. Harent im Artikel „Foi": Pour Clément d'Alexandrie, la foi n'est pas tout ce qui justifie et qui sauve, mais seulement „la première orientation vers le salut" (DThC VI 1, Sp. 79). Ganz einverstanden bin ich freilich mit dieser Formulierung nicht, denn der Glaube bedeutet für Clemens mehr als nur eine erste Hinwendung zum Heil, was wir oben zu zeigen versucht haben. Er spielt andererseits aber auch nicht die Rolle wie in der protestantischen Rechtfertigungslehre, worauf wohl S. Harent hinweisen will.

Klarer drückt Clemens seine Meinung in Strom. VII 11, 3, III 9, 21 aus: *διὰ πίστεως εἰς τελείωσιν*; hier erscheint der Glaube nur als wichtiges Durchgangsstadium.

4 Strom. VII 14, 3, III 11, 6f.: *τὴν ἐκ πίστεως ἀπάθειαν.*

5 Strom. VII 57, 3, III 42, 3f.

6 Strom. VII 60, 2, III 44, 4f.: *πόθος δὲ κατὰ προκοπὴν πίστεως ἅμα ζητήσει κραθεὶς συνίσταται*; cf. dazu Horts Note, S. 290, der auch auf den Gegensatz zu Tertullian aufmerksam macht. Wir beachteten bereits früher, daß *πίστις* und *ζήτησις* sich nicht ausschließen; daß die *μάθησις* zur Gnosis führe, sagt Clemens selbst: *ἐκ μαθήσεως ἡ γνῶσις* (Strom. VI 57, 2, II 460, 21).

7 Strom. IV 157, 2, II 318, 5f.: *διὸ δὴ καὶ τὸ εἰς αὐτὸν καὶ τὸ δι' αὐτοῦ πιστεῦσαι μοναδικόν ἐστι γενέσθαι, ἀπερισπάστως ἑνούμενον ἐν αὐτῷ*, während für den Unglauben das *μερισθῆναι* charakteristisch ist. In § 156 hatte Clemens ausgeführt, daß der Logos eine Einheit sei (*ὡς πάντα ἕν*, Kreis, A und O), wobei er sich gewisser Gedanken bediente, die später Plotin verwendete. Der Gläubige wird wie Christus ein *μοναδικός*, was man erst recht versteht, wenn man es aus diesem Zusammenhang heraus deutet.

8 Prot. 120, 5, I 85, 10: *δι' οὗ (πίστεως ἀλείμματι) τὴν φθορὰν ἀποβάλλετε.*

ewiges Leben, Rettung und Heil, Gott belohnt ihn mit der Seligkeit[1].

Diese Anschauungen des Clemens besitzen eine große Geschlossenheit und runden das Bild, das wir von seiner Glaubensauffassung zu zeichnen versucht haben, wirkungsvoll ab. Es wird in seiner Eigenart noch deutlicher werden, wenn wir es abschließend in den großen Strom der vorchristlichen und christlichen Lehrbildung hineinstellen. Man hat sich in früherer Zeit meist damit begnügt, die Clementinische Fassung der *πίστις* vom konfessionellen Standpunkt aus zu würdigen und unseren Autor als Gewährsmann für die Lehre der eigenen Kirche zu rühmen[2]. Diese dogmatischen Wertungen können und wollen keine geschichtliche Betrachtung sein. Neuerdings

---

1 Strom. II 53, 5, II 142, 12f.; Prot. 106, 5, I 76, 18: *πιστεύσατε καὶ μισθὸν λάβετε σωτηρίαν*; man beachtet sofort die Verbindung von Glaube und Lohngedanke. Freilich darf man nicht übersehen, daß sich diese Stelle an Heiden richtet und eine propagandistische Tendenz aufweist. Aber der Lohngedanke ist auch sonst Clemens eigentümlich, was das Auftauchen von Nützlichkeitserwägungen zur Folge hat (cf. Prot. 115, 1, I 81, 10ff.: *ὀλίγης πίστεως γῆν σοι δίδωσι τὴν τοσαύτην γεωργεῖν . . . · τὰ μεγάλα ταῦτα καὶ τοσαῦτά σοι . . . χαρίσματα ὀλίγης πίστεως μεμίσθωκεν*). Sie finden sich besonders häufig und stark aufgetragen im Prot., spielen aber auch im übrigen Schrifttum eine nicht unbedeutende Rolle. Hält es doch Clemens für ein Charakteristikum der unteren Stufe, daß man die geistlichen Güter nicht um ihrer selbst, sondern um des mit ihnen verbundenen Nutzens willen erstrebe (Strom. VI 98, 3, II 481, 17ff.: *<ὡς> τὴν πίστιν διὰ τὴν ἐξ αὐτῆς περιγενομένην . . . ὠφέλειαν τὴν ἐκ τῆς ἀνταποδόσεως*).

2 Wir wiesen früher (S. 226) bereits auf die protestantischen Urteile der Magdeburger Centurien und des Clemens-Forschers Bielke hin; ich will diese Ausführungen jetzt dahin ergänzen, daß ich einige Urteile katholischer Forscher anführe. Reinkens hat in seiner großen Monographie den Glauben eingehend behandelt (S. 327ff.), aber man erkennt sofort, daß die Clementinischen Gedanken in das Licht moderner katholischer Dogmatik gestellt werden (cf. S. 55, A. 5). Knittel führt in seinem Aufsatze näher an Clemens heran, aber seine Schilderung des Glaubens (S. 189—197) bleibt auf der Oberfläche und wird besonders dem schwierigen Abschnitt in Strom. II nicht entfernt gerecht. Sein Urteil lautet: „. . . ist der von ihm aufgestellte Glaubensbegriff der richtige und correkte" (S. 190).

Cognat unterscheidet im Anschluß an die Dogmatik den „natürlichen" Glauben vom „übernatürlichen"; dieser ist für ihn 'une grâce' (S. 196f.), 'une vertu infuse', 'une sorte de faculté surnaturelle' (S. 199), während jener sich auf die Bedürfnisse der menschlichen Natur gründet. Clementinisch ist dies nicht; dessen Synergismus, der unbefangen bald diese, bald jene Seite betont, ist hier systematisiert und mit den Mitteln der

betonte man den Abstand des Clemens vom Apostel Paulus[1], was gewiß weithin zutrifft, gleichwohl aber diese Frage nicht erschöpfend behandelt. Kennt doch auch jener den Glauben als Vertrauen, wenn auch nur in dessen höheren Stufen, weist er doch auf die Zusammenhänge zwischen Glauben und Verheißung hin. Das Verhältnis des Clemens zu Paulus ist meines Erachtens also nicht rein gegensätzlich zu deuten, sondern die verbindenden Linien sind zu beachten.

Für eine historische Betrachtungsweise ist es aber gar nicht in erster Linie ins Auge zu fassen, weil Clemens dem Zuge seiner Zeit folgend nicht unmittelbar an den Apostel anknüpfte. Viel wichtiger wäre es, die Beziehungen unseres Autors zu Philo klarzulegen, die meines Wissens bisher immer übersehen sind, und die übereinstimmenden und trennenden Züge möglichst klar herauszuarbeiten. Bei beiden ist die Terminologie noch schwankend[2], beide erklären das Entstehen des Glaubens unter Zugrundelegung ihres synergistischen Schemas bald als Tat des freien Willens, bald als göttliche Gnade[3], beide definieren die *πίστις* als ein Fürwahrhalten[4], streben aber zugleich über deren intellektualistische Fassung hinaus, indem sie den Glauben die ganze menschliche Existenz umfassen lassen[5]. Als dessen Inhalt

Scholastik gedeutet. Dies schließt jedoch nicht aus, daß sich manche treffende Bemerkungen bei Cognat finden, z. B. S. 139: *πίστις* stehe häufig pour l'objet de la foi; S. 196, 248, 252.

1 Bigg, S. 120: Clement has attempted to seize the Pauline doctrine of Grace without the Pauline doctrine of Faith; Giffert, S. 198; Overbeck-Bernoulli, S. 96: „Die Paulinische Lehre von der Glaubensgerechtigkeit erfährt aber eine vollkommene Verkehrung."

2 Ich begnüge mich damit, hier und in den folgenden Anmerkungen nur die Parallelen aus Philo in Auswahl anzuführen und für nähere Angaben auf „Philo", S. 239ff., zu verweisen. Die entsprechenden Clemens-Stellen sind auf den vorhergehenden Seiten notiert und brauchen deshalb nicht erneut zitiert zu werden. — So steht in agr. 164, II 128, 15 *πίστις*, *πιστεύειν* im Sinne von „zustimmen"; heres 305, III 69, 12f.: *πίστις* = richtige Gründe; aet. 95, VI 102, 4: *πίστις* = Beweise.

3 Für Philo ist der Glaube ein *ἔργον* des Menschen, ein *ἔργον διανοίας* (heres 93, III 22, 3) und zugleich eine Wirkung göttlicher Belehrung (Abr. 70f., IV 17, 9ff.; praem. 27, V 342, 1).

4 cherub. 85, I 191, 5ff.; praem. 49, V 347, 1f.: Das Verhältnis Abrahams zu Gott wird als das eines Schülers zum Lehrer aufgefaßt.

5 Philo verwendet wie Clemens zur Bezeichnung des Glaubens die stoische Wissenschaftslehre, cf. heres 101, III 23, 21: *βεβαίως κατείληφεν*; virt. 216, V 332, 10ff.: ... *βεβαίαν ἔσχεν ὑπόληψιν*. Er durchbricht aber

erscheint bei ihnen das Überzeugtsein von Gottes Dasein und Vorsehung[1] sowie das Vertrauen auf dessen Verheißungen[2], sie verbinden also den kosmologischen Gottesbeweis der Stoa mit der Heiligen Schrift. Die Hauptaufgabe des Glaubens besteht darin, den Menschen mit Gott zu einen[3] und ihm die *βεβαιότης* zu verleihen[4].

So überraschend auch diese Gemeinsamkeiten sein mögen, man übersehe darüber nicht die Unterschiede, die zwischen beiden Alexandrinern obwalten! Sie erklären sich zunächst aus der christlichen Einstellung des Clemens. Der Glaube ist für ihn durch Christus vermittelt, der Gläubige im Besitze des Heiligen Geistes, und beides, *πίστις* wie *πνεῦμα*, wird mit der Taufe in Beziehung gesetzt. Das stufenförmige Wachsen des Glaubens wird von Philo höchstens angedeutet, von Clemens dagegen breiter ausgeführt und dient als Grundlage für die Verhältnisbestimmung von *πίστις* und *γνῶσις*, der er seine volle Aufmerksamkeit zugewandt hat und die wir später eingehend darzulegen haben. Hier knüpft er deutlich an paulinische Ausführungen an, die er im Interesse des antignostischen Kampfes erweitert bzw. modifiziert. War es uns bei Philo nur selten möglich, den Glauben als die Grundlage des sittlichen Lebens anzutreffen[5], so ist dies eine dem Clemens ganz geläufige Anschauung, der wir auf Schritt und Tritt begegnen. Dabei entspricht es wieder seiner christlichen Haltung, daß er als eine Wirkung des Glaubens das Christo-Ähnlichwerden hinstellt. Ihm eigentümlich sind ferner die subtilen Darlegungen über die Stellung des Glaubens inmitten der menschlichen Erkenntnis, die diesen gegenüber philosophischen Verdächtigungen verteidigen sollen. Halb als Sophist, halb als Denker rollt

---

sofort die Schranken des Intellektualismus, indem er im Glauben nicht allein das Gewinnen einer neuen Erkenntnis sieht, sondern eine „lebensvolle, vom Intellekt und Willen getragene Bewegung des Frommen ... zu Gott" („Philo", S. 241).

1 virt. 216, V 332, 10ff.

2 praem. 30, V 342, 21ff.; heres 92, III 21, 24f.; migr. 43f., II 276, 23ff.

3 migr. 132, II 294, 8f.

4 heres 19, III 5, 20f.

5 Abr. 268, IV 58, 18ff.: ... *ψυχῆς ἐν ἅπασι βελτίωσις*; cf. „Philo", S. 254, A. 1.

Clemens vom christlichen Boden aus entschlossen das Problem *πίστις — ἐπιστήμη* auf und kommt zu Resultaten, die einem Philo fern lagen. Andererseits spielen bei Clemens Nützlichkeitserwägungen, die die Annahme des Glaubens empfehlen sollten, nur eine untergeordnete Rolle (sie finden sich vornehmlich im Prot.), während sie Philo stärker betont. War ferner für diesen der Glaube das Gegenstück von *τῦφος, οἴησις*, und bildete das „*ἀπιστῆσαι γενέσει*"[1], die Abkehr von der Sinnenwelt, eine unumgängliche Voraussetzung für das Gewinnen jenes, so fehlen diese Gedanken bei Clemens völlig, der sich in der Frage nach dem Entstehen des Glaubens stärker von der Bibel beeinflußt zeigt als sein alexandrinischer Vorgänger. Endlich muß noch auf einen letzten Unterschied hingewiesen werden; er ist ein stimmungsmäßiger und durchzieht beider Werke unverkennbar. Während die Philonischen ruhig, fast nüchtern gehalten sind und sich nur selten zu einer persönlichen Wärme und einem größeren Schwunge erheben[2], sind die des Clemens durchglüht von einer sieghaften Stimmung und vom Pathos einer Seele, die Christi Triumph auf Erden herbeisehnt: *ἡ δύναμις τῆς πίστεως ἡ καὶ παντὸς οὑτινοσοῦν ἐναντιουμένου καὶ αὐτοῦ ὅλου ἐνισταμένου τοῦ κόσμου πλεονάζουσα*[3]. Es ist der Geist der ältesten Kirche, der auch den Clemens beseelt, der die Märtyrer frohlockend in den Tod gehen ließ, der die Bezeichnung prägte: Die Christen ein tertium genus, das sich voll Selbstbewußtsein Heiden wie Juden gegenüber als eine selbständige und überlegene Macht fühlte. Clemens hat dieses Empfinden knapp und treffend in dem Satze ausgesprochen: *τεκμήριον ἄρα τοῦ παρ' ἡμῖν* *εἶναι τὴν ἀλήθειαν* *τὸ αὐτὸν διδάξαι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*[4].

Zeigt ein Vergleich mit Philo die christliche Haltung des Clemens in hellem Lichte, so wäre es eine weitere, verlockende Aufgabe, den christlichen Einflüssen näher nachzugehen.

---

1 heres 93, III 22, 1; mut. 201, III 191, 12; cf. „Philo", S. 240f.

2 Wärme und Schwung verraten die Philonischen Schriften gewiß auch, aber im allgemeinen nur dann, wenn Philo von angeblichen ekstatischen Erlebnissen spricht oder sein Volk und dessen Schicksale im Auge hat.

3 Strom. VI 122, 2, II 493, 16ff.

4 Strom. VI 122, 2, II 493, 11ff.

Clemens ist sich ihrer deutlich bewußt und weist selbst gelegentlich auf seine Quellen hin. Wir beschränken uns darauf, eine besonders wichtige namhaft zu machen, den Hirt des Hermas. Schon des öfteren konnten wir beobachten, wie einflußreich diese Schrift auf ihn gewesen ist[1], wir sehen es jetzt wieder, denn bei der Schilderung des Glaubens als des Fundamentes der Ethik beruft er sich ausdrücklich auf jene[2], die Stufenfolge *πίστις — φόβος — ἀγάπη*, die ihm so wichtig ist, geht auf den Hirten zurück[3], desgleichen die erzieherische Bedeutung des *φόβος*[4], von der wir im nächsten Abschnitt handeln. Wird damit die Verbindung des Clemens mit der christlichen Tra-

---

1 Man denke nur an die Behandlung des Problems von der zweiten Buße oder an die Stellung zum Reichtum, wo Clemens deutlich von den Lösungen des Hirten abhängig ist.

2 Strom. II 55, 3, II 143, 1ff. = Hirt, Vis. III 8, 3—5. 7: legt im einzelnen dar, wie sich die *ἐγκράτεια* aus der *πίστις* entwickelt: *αὕτη θυγάτηρ ἐστὶν τῆς Πίστεως* (8, 4). 8, 7 bringt eine interessante Stufenfolge der einzelnen Tugenden. Clemens schließt dieses Zitat mit einem Satze, der sich nicht bei Hermas findet, aber seinen eigenen Gedanken gut ausdrückt: *πᾶσαι δὲ αὗται πίστεώς εἰσι θυγατέρες* (S. 143, 3f.).

3 Strom. II 55, 4, II 143, 4f. = Hirt, Vis. III 8, 4. 7. Vom Hirten so, wie es Clemens vorträgt, nicht angeführt; dem Sinne nach ließe es sich aber auf jenen zurückführen: *πίστις* als Grundlage (Vis. III 8, 3), *ἀγάπη* als Schlußglied (Vis. III 8, 5. 7); der *φόβος* wird überhaupt nicht erwähnt. Clemens konnte eine Anspielung auf ihn in den Worten erblicken: *ὅτι πάντων τῶν πονηρῶν ἔργων ἀφέξεται* (Vis. III 8, 4), weil er diese unbewußt mit einer anderen Hermas-Stelle (Mand. VII 3) verband: *φοβούμενος οὖν τὸν κύριον φοβηθήσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου καὶ οὐκ ἐργάσῃ αὐτά, ἀλλ' ἀφέξῃ ἀπ' αὐτῶν*. Dann wäre natürlich auch dessen mittlere Stellung zwischen *πίστις — ἀγάπη* gesichert.

4 Strom. II 55, 5, II 143, 9f. = Hirt, Mand. VII 1—4. Findet sich in dieser Form ebenfalls nicht im Hirten. Die Wendung: *εἰς ἀγάπην ἀποκαθίστησιν* erklärt sich aus einer Kombination von Mand. VII mit Vis. III 8, 5. 7 — Clemens vermischt ständig beide Abschnitte. Der Hirt spricht ferner nur von der Wirkung des *φόβος*, der den Menschen von dem Sündigen abschrecke und daher Grundlage aller Ethik und schließlich der *σωτηρία* sei. Clemens setzt dafür das Stichwort *παιδεύει* ein. Eine Sinnverschiebung findet damit nicht statt; lehrreich ist dieser ganze Abschnitt indes für die freie Art, mit der Clemens einen ihm vorliegenden Text zitiert. Er hält sich zwar im ganzen an den Gedankengang, paraphrasiert ihn aber nach Belieben, schiebt verschiedene Stellen ineinander und setzt bei passender Gelegenheit unbefangen seine eigenen Termini und Schlagwörter ein. Wir werden diesem Verfahren noch des öfteren begegnen.

dition deutlich, so sehen wir dessen Eigenart darin, daß er die griechische Philosophie stärker heranzieht, deren Sprache er spricht, in deren Schemata er alles einbaut, und daß er eine systematische Erledigung prinzipieller Fragen anstrebt.

Die Wirkungen, die er auf die Folgezeit ausüben sollte, waren darum nicht unbeträchtlich. Uns mag es genügen, kurz auf sein Verhältnis zu Origenes hinzuweisen. Dessen Ausführungen über den Glauben sind in noch höherem Grade als die Clementinischen von gelegentlicher Art und lassen klare Definitionen vermissen, zeigen aber doch in den Grundzügen Übereinstimmung mit den Ansichten des Vorgängers. Gleich diesem kennt er eine *ψιλὴ πίστις*, ein Fürwahrhalten der einzelnen Glaubenssätze, wie sie im Symbol niedergelegt sind. Er wertet jene als notwendiges Anfängerstadium, hat in c. Cels. manches harte Wort des Tadels für sie übrig, betont aber zugleich ihre prinzipielle Überlegenheit über alle griechische Weltweisheit[1]. Dieser Glaube bedarf zu seiner Ergänzung der Werke[2], ihm entspricht ein wörtliches Schriftverständnis[3].

---

1 Es mag genügen, auf Joh. Com. XXXII 16, IV 451, 21ff. Preuschen hinzuweisen, desgl. auf Mt. Com. XIII 7, X 197, 17ff. Klostermann: *ὥστε μηκέτι περί τινων ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασι κειμένων ἀπιστεῖν*. — A. Lieske, Logosmystik, S. 39, glaubt freilich das Besondere des origenistischen Glaubens darin zu erblicken, daß dieser „kein bloßes intellektuell-intentionales Fürwahrhalten einer geoffenbarten Wahrheit" sei, sondern „wirklich göttliches Leben realer Vereinigung mit Christus" (cf. S. 40: „Glaube ist darum Ausweitung des gottmenschlichen Lebens, ist Realteilhabe am Gottmenschentum des göttlichen Wortes"). Dies sagt Origenes aber nirgends, Lieskes Belegstellen weisen m. E. auch in eine andere Richtung. Die durch den Glauben ermöglichte Taufe und die durch diese bewirkte Gliedschaft an der Kirche bzw. dem Corpus Christi mysticum ist doch eine Wirkung des Glaubens, nicht aber mit diesem ohne weiteres identisch. Der Gegensatz, den Lieske zwischen Origenes und der katholischen Auffassung des Glaubens meint feststellen zu müssen, besteht m. E. nicht zu Recht.

2 Joh. Com. XX 10, IV 337, 16ff. Preuschen.

3 Sehr häufig in c. Cels.; für Clemens möchte ich auf Strom. VI 131, 3, II 498, 6ff. hinweisen: *τὴν μὲν γραφὴν πρόδηλον εἶναι πᾶσι κατὰ τὴν ψιλὴν ἀνάγνωσιν ἐκλαμβανομένην, καὶ ταύτην εἶναι τὴν πίστιν στοιχείων τάξιν ἔχουσαν*. Es ist interessant, daß er sich wieder auf den Hirten des Hermas beruft (Vis. II 1, 3f.) und in der Tatsache, daß Hermas das ihm von dem Engelwesen vorgehaltene Buch *πρὸς γράμμα* abschrieb — er konnte die Silbenabteilung nicht finden —, eine Anspielung auf die wörtliche, d. h. unvollkommene Exegese fand (Strom. VI 131, 2, II 498, 2ff.).

Beide Alexandriner bringen den Glauben natürlich sofort mit der Taufe in engen Zusammenhang, wobei Origenes die Einleibung des Gläubigen in das Corpus Christi mysticum bzw. seine Gliedschaft in der Kirche stärker betont als Clemens[1]. Er folgt diesem auch darin, daß er im Glauben Stufen unterscheidet und die *κοινὴ πίστις* sich zum *κυρίως πιστεύειν* entwickeln läßt. Ist er auch hierin nicht immer ganz klar, so zeigt die Wendung: *κυρίως γὰρ πίστις ἐστὶν κατὰ τὸ βάπτισμα τοῦ ὅλῃ ψυχῇ παραδεχομένου τὸ πιστευόμενον*[2] doch deutlich, daß er eine Vertiefung des Glaubens über den bloßen Autoritätsglauben hinaus kannte. Beide stimmten schließlich in der Art überein, wie sie den Glauben mit der Gnosis verbanden und daß sie jenen nur als Vorstufe für das Gewinnen dieser würdigten. Dabei faßten sie die Entwicklung des christlichen Lebens als eine organische Ganzheit auf, was sie in gemeinsamer Frontstellung gegen die häretische Gnosis in ihren Schriften eindringlich und lichtvoll darlegten.

Von diesen Zusammenhängen aus erkennen wir Eigenart und Bedeutung der Clementinischen Anschauung vom Glauben noch besser und haben uns damit zugleich einen Weg zum Verständnis der Ethik gebahnt. Wir sahen bereits früher, daß Clemens in Abweichung von Philo im Glauben die Grundlage für die Tugenden erblickte, daß er aus ihm die Ethik sich entwickeln ließ: *ἡ δὲ πίστις ἕδρασμα ἀγάπης*[3]. Alle Fortschritte im sittlichen Leben gehen dem Wachsen des Glaubens parallel[4],

---

1 Cf. hierüber die sehr förderlichen Ausführungen von A. Lieske, Logosmystik, S. 39—45 und E. Mersch: Le Corps mystique du Christ, ²Paris 1936, I, S. 350ff. Mersch urteilt: Ils (scil. Clemens und Origenes) ont peu fait pour la doctrine du corps mystique (I, S. 350), cf. I, S. 362: La tendance à minimiser ce qu'il y a d'ontologique et de mystérieux dans notre incorporation au Christ. Dies würde sich auch gegen die oft einseitige Betonung des ontologischen Momentes bei Origenes durch H. Rahner und A. Lieske wenden. Bei Clemens treten diese Gedanken überhaupt stärker in den Hintergrund, was man deutlich erkennt, wenn man ihn mit Irenaeus vergleicht.

2 Joh. Com. X 43, IV 221, 15f. Preuschen.

3 Strom. II 30, 3, II 129, 9.

4 Strom. VI 1, 3, II 422, 16ff.: *ἐκ κατηχήσεως συναύξουσαν τῇ πίστει πολιτείαν καὶ προπαρασκευάζουσαν τοῖς εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένοις ἐνάρετον τὴν ψυχὴν εἰς ἐπιστήμης γνωστικῆς παραδοχήν.* Eine besonders wichtige Stelle, die uns das Verflochtensein der einzelnen Faktoren gut anzeigt.

und beides ist eine unumgängliche Voraussetzung für das Gewinnen der Gnosis[1]. Die Zusammengehörigkeit von *ἄσκησις* und *μάθησις*[2], von Glaube und Tun, von Glaube und Gnosis wird von Clemens unermüdlich betont und verleiht seiner Konzeption des geistlichen Lebens eine große innere Geschlossenheit. Es liegt daher in der Sache begründet, wenn wir uns jetzt einer Schilderung der Clementinischen Ethik zuwenden.

2. Das Tugendleben in seinen Anfängen

„Sa morale est . . . perpétuellement conçue comme une ascèse, comme une ascension, dont chaque étape . . . rapproche l'âme de l'état d'homme parfait" — mit diesem Satze hat der gelehrte französische Patristiker Cayré gut das Wesen der Clementinischen Ethik umschrieben[3], die stufenförmig den Menschen zu immer höheren Vollkommenheiten führen soll.

Wieder wird ein Vergleich zwischen Clemens und Philo lehrreich und aufschlußreich sein; ist doch beiden ein Schwanken zwischen biblischen und griechischen Motiven gemeinsam, und sind sie doch eifrige Vertreter des Synergismus. Die religiöse Grundhaltung der Clementinischen Tugendlehre wird schon bei oberflächlicher Betrachtung sofort deutlich. Unser Autor hat dafür immer ein lebhaftes Empfinden besessen, daß die ganze menschliche Existenz von Gottes forderndem Willen umschlossen ist, daß dessen Gebot ihm entgegentritt mit dem Anspruch auf Gehorsam. Diese Überzeugung ist ihm so wichtig, und er hält sie für so allgemein menschlich, daß er den Griechen mahnend zuruft: *τὸν μὲν θεὸν ἀεὶ προτρέπειν ἡμᾶς ἐπ' ἀρετήν*[4]. Immer verlangt Gott von uns *ἔργα*, die eine notwendige Voraussetzung für unsere *σωτηρία* sind, aber — so fährt Clemens in Übereinstimmung mit Philo fort — *τὸ κατὰ δύναμιν δὲ ἑκάστου ἀπαιτεῖ*[5]. Wie Gott unsere Entwicklung

1 Cf. S. 253, A. 4; Prot. 10, 2, I 10, 11ff. u. ö.

2 Strom. II 75, 2, II 152, 24ff. Der Gedanke ist im übrigen philonisch.

3 Cayré, S. 177.

4 Prot. 9, 1, I 9, 11f.

5 Strom. II 26, 3, II 127, 6f.

leitet, so auch der Logos. Clemens preist ihn als unseren Führer[1], der die einzelnen Etappen unseres geistlichen Werdens betreut[2], dem alle Menschen — wenn auch in verschiedenen Graden — angehören[3], und der sie erzieht, wobei er sich bestimmter Mittel bedient, die ihrem jeweiligen Stande angepaßt sind[4].

Von diesem Hintergrunde hebt sich alles menschliche Tun ab. Clemens weist mit Entschiedenheit darauf hin, daß Gott stets nach dem Grundsatz verfährt: *δίδωσι . . . ὑπερεσπουδακόσι*[5], oder wie es an anderer Stelle heißt: *εἰς δὲ ἀκάθαρτον ψυχὴν θεοῦ χάρις οὐ παραδύεται*[6]. Aufgabe des Menschen wäre also die *προαίρεσις*, die *σπουδή* zum Guten[7]; erst wenn dieser sich nach besten Kräften bemüht hat, schenkt ihm Gott die Gnade und unterstützt dessen Streben[8]. Dabei ist es wieder charakteri-

1 Päd. I 9, 2, I 95, 14ff.

2 Päd. I 98, 2, I 148, 18ff.: *καί μοι δοκεῖ αὐτὸς οὗτος πλάσαι μὲν τὸν ἄνθρωπον ἐκ χοός, ἀναγεννῆσαι δὲ ὕδατι, αὐξῆσαι δὲ πνεύματι, παιδαγωγῆσαι δὲ ῥήματι, εἰς υἱοθεσίαν καὶ σωτηρίαν ἁγίαις ἐντολαῖς κατευθύνων . . .* — ein aufschlußreicher Abschnitt, der zeigt, wie weitreichenden Einfluß der Logos auf alle Phasen der menschlichen Entwicklung ausübt.

3 Strom. VII 5, 6, III 6, 6f.: *οἳ μὲν ὡς φίλοι, οἳ δὲ ὡς οἰκέται πιστοί, οἳ δὲ ὡς ἁπλῶς οἰκέται.* Stählin weist im Apparat auf Strom. I 173, 6, II 107, 23ff. hin, wo sich ebenfalls diese Stufenfolge findet.

4 Strom. VII 6, 1, III 6, 8ff.: Der Logos erzieht den einzelnen je nach dem Stande, den dieser erreicht hat; den Gnostiker *μυστηρίοις*, den Gläubigen *ἐλπίσι . . . ἀγαθαῖς*, den Hartherzigen *παιδείᾳ τῇ ἐπανορθωτικῇ*.

5 QDS 10, 2, III 165, 28f.

6 QDS 16, 2, III 169, 34f.; cf. QDS 2, 3, III 161, 5f.: Clemens tadelt die Leute, von denen es gilt: *οὐ παρεσκευάσαντο τὴν δέουσαν παρασκευήν*; 3, 2, III 161, 19f.; 3, 5. III 161, 30ff.: Bleibt einer *ἀνάσκητος καὶ ἀναγώνιστος*, so erlangt er das Heil nicht.

7 Strom. V 7, 1, II 329, 26f.: *οὔτε γὰρ ἄνευ προαιρέσεως τυχεῖν οἷόν τε*; 7, 2, II 329, 29f.: *ἀλλὰ δεῖ μὲν πεφυκότας πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπουδήν τινα περιποιήσασθαι πρὸς αὐτό*; in diesem Zusammenhange wäre auch Strom. VII 71, 1, III 51, 15f. zu erwähnen, wo es beim Empfang der Gnosis heißt: *ἡμῖν γε ὡς ἔνι μάλιστα π ρ ο γ υ μ ν α σ τ έ ο ν ποικίλως τὴν ψυχήν, ἵνα εὐεργὸς γένηται πρὸς τὴν τῆς γνώσεως παραδοχήν.*

8 Clemens spricht häufig über den Synergismus; so fährt er in der in voriger Anmerkung zitierten Stelle Strom. V 7, 1, II 329, 27 fort: *οὐ μὴν οὐδὲ τὸ πᾶν ἐπὶ τῇ γνώμῃ τῇ ἡμετέρᾳ κεῖται.* Er sieht immer beides zusammen, das menschliche Tun und die göttliche Hilfe. Daher veranlaßt ihn das Zitat aus Ephes. 2, 5: *χάριτι γὰρ σῳζόμεθα* zu dem erläuternden Zusatz: *οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων* (Strom. V 7, 2, II 329, 28f.).

stisch für Clemens, daß er deren Größe von der Würdigkeit des Empfängers abhängig macht und diesen auffordert, die göttliche Gabe *ἐκ συνασκήσεως* zu mehren[1]. Es ist der übliche Synergismus der damaligen Zeit, der uns in den Clementinischen Schriften entgegentritt und der es ihm erlaubt, bald das menschliche Streben, bald das göttliche Geschenk zu betonen[2]. Man hat diese Einstellung verschieden beurteilt, aber das wird man gewiß zugeben müssen, daß auch sie das Bewußtsein erwecken konnte, daß menschliches Streben allein nicht ausreiche und daß alle Ethik nur in ihrem Bezogensein auf Gott möglich sei. In dieser Haltung stimmt Clemens mit Philo überein, und dies trennt beide grundsätzlich von allen philosophischen Versuchen, die Tugendlehre auf dem Boden der menschlichen Autonomie zu entfalten.

Diese Erkenntnis erfährt ihre Bestätigung, wenn wir die Ansichten unseres Autors über Ursprung und Ziel des Tugendlebens kennenlernen. Gleich zu Beginn der Strom. hebt Clemens hervor, daß das Hören des Kerygma von entscheidender Bedeutung für jeden Menschen sei, denn hier finde die Grundlegung alles christlichen Lebens statt: *ἀρχὴν πίστεως, πολιτείας προθυμίαν, ὁρμὴν τὴν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν, . . . ἴχνος γνώσεως*[3]. Es ist hierbei ganz besonders zu beachten, daß

Strom. V 7, 3, II 330, 1f.: *χρῄζομεν χάριτος . . . . καὶ τῆς τοῦ πατρός πρὸς αὐτὸν ὁλκῆς*. In Strom. IV 124, 2, II 303, 14 nennt er die Tugend: *θεόσδοτον γὰρ τὸ δῶρον*, nachdem im Vorhergehenden das *ἐφ' ἡμῖν* gebührend hervorgehoben worden ist. — Strom. III 4, 2, II 197, 9: III 57, 2, II 222, 18f.: *λαβεῖν δὲ ἄλλως οὐκ ἔστι τὴν ἐγκράτειαν ταύτην ἢ χάριτι τοῦ θεοῦ*.

1 Strom. I 3, 1, II 4, 9f.: . . . *κατὰ τὴν τοῦ λαμβάνοντος δύναμιν*; dies ist übrigens ein philonischer Gedanke, cf. mut. 232, III 197, 5ff.: *οἷς τὰ ἁρμόττοντα χαρίζεται πρὸς τὰ τῆς ἑκάστου ψυχῆς σταθμήματα*; weitere Belege in „Philo", S. 204, A. 3.

2 Die Magdeburger Centurien haben das Schwanken auch bemerkt, es aber falsch gedeutet, indem sie es als eine Unklarheit in der Fassung der Rechtfertigungslehre verstanden: ut cum salutem aeternam alias fidei, alias operibus, modo utrisque simul adscribit (S. 60). Im übrigen entschuldigen die Centuriatoren Clemens, den sie gern als testis veritatis für sich mit Beschlag legen möchten; sie meinen, er habe besser gedacht als geschrieben.

3 Strom. I 4, 3, II 5, 5ff. Clemens beachtet diese Zusammenhänge des öfteren, cf. Strom. VII 5, 1, III 5, 15f.: *μετὰ τῆς τοῦ σωτῆρος διδασκα-*

Clemens sehr stark dessen Einheit betont. Mit den Anfängen des Glaubens verbinde sich sofort die Ethik, ja sogar die Ansätze der Gnosis sind bereits im Verborgenen spürbar. Im Prot. drückt er den gleichen Gedanken etwas anders aus, indem er den Heiden zuruft: *ἡ πίστις εἰσάξει, ἡ πεῖρα διδάξει, ἡ γραφὴ παιδαγωγήσει*[1]. Die engen Zusammenhänge zwischen Glauben und Ethik werden deutlich und zugleich deren Bindung an die Schrift. Nun konnte Clemens freilich auch als Grieche die Selbsterkenntnis preisen[2], aber gerade dann verrät er seine christliche Einstellung am deutlichsten, indem er das *γνῶθι σαυτόν* darauf bezieht: *εἰδέναι ἐφ' ᾧ γεγόναμεν*, d. h. *εἶναι πειθήνιοι ταῖς ἐντολαῖς*[3]. Selbsterkenntnis und Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot schaut Clemens zusammen, was jedenfalls eine ungriechische Interpretation dieser berühmten Formel ist.

Wie christliche Motive durchaus im Vordergrund stehen bei der Frage nach dem Ursprung der Ethik, so ebenfalls bei der nach ihrem Ziel. Wir sprachen bereits früher über die für Clemens so wichtige Lehre vom Ebenbilde Gottes im Menschen, die in dessen Ethik einen so hervorragenden Platz einnimmt. Als Werk Gottes tragen alle Menschen schöpfungsmäßig die *εἰκών* in sich, *κἂν τεθολωμένοι τύχωσιν ἄλλοι ἄλλων μᾶλλον*[4]. Die Wiederherstellung dieses durch die Sünde verdunkelten Ebenbildes ist die eigentliche Aufgabe und das Ziel aller Ethik. Für wie bedeutsam Clemens diese Anschauung hält, ersieht man daraus, daß er sie in dem

---

λίας τὴν πεποίθησιν τὸ κατὰ μηδένα τρόπον ἄδικα δρᾶν. Von hier aus wird der Beweis geführt, daß man Gott kennt. Clemens wandelt zwecks Abriegelung der heidnischen, auf *ἀθεότης* lautenden Vorwürfe in den Bahnen der Apologeten, die ebenfalls voll Zuversicht auf die christliche Ethik hinweisen. Hort, S. 205, faßt die Stelle falsch auf, seine Emendation ist daher abzulehnen.

1 Prot. 88, 1, I 65, 20f.

2 Fragment 31, III 217, 25: *ὁ ἄρα γινώσκων ἑαυτὸν τόπος ἐστὶ καὶ θρόνος τοῦ κυρίου.*

3 Strom. VII 20, 7f., III 15, 9ff.; Clemens deutet diese Formel auch anders, so z. B. in Strom. I 60, 4, II 38, 19ff., wo er in ihr die Aufforderung sieht: *τὴν γνῶσιν . . . . . μεταδιώκειν.* Er beschreibt dies dann unter Verwendung des Makro-Mikrokosmos-Gedankens: *δεῖ δὴ τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου πολυπραγμονῆσαι, δι' ἧς καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καταμαθεῖν ἐξέσται.*

4 Strom. VII 86, 2, III 61, 22ff.

großen Schlußgebet des Päd. vorträgt, wobei uns die Verbindung dieser Forderung mit der Pflicht des Gehorsams auffällt: *δὸς δὲ ἡμῖν τοῖς σοῖς ἑπομένοις παραγγέλμασιν τὸ ὁμοίωμα πληρῶσαι τῆς εἰκόνος*[1]. Der gleiche Gedanke wird gelegentlich auch in Anpassung an platonische Wendungen vorgebracht, ohne daß sich inhaltlich etwas dadurch änderte[2]. Die Ethik soll der Erfüllung der Forderung einer *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν* dienen, sie wird als Nachfolge Gottes aufgefaßt, aber zugleich auch als Nachfolge Christi. Es findet, wie wir weiter unten zeigen wollen, zwischen diesen Gesichtspunkten ein ständiger Wechsel statt; für den Augenblick genügt es uns, aus den mannigfachen Formulierungen das eine große Anliegen des Clemens herauszuhören: die Gottbezogenheit seiner ganzen Sittenlehre.

Bei unseren bisherigen Betrachtungen fiel uns bereits die Bedeutung auf, die der Gehorsam in der Clementinischen Ethik gehabt hat. In Übereinstimmung mit Philo und der altchristlichen Tradition kommt er häufig auf ihn zu sprechen und sieht in ihm ein wichtiges Merkmal christlicher Einstellung Gott gegenüber, das den Anfänger ebenso charakterisiert wie den Vollkommenen[3]. Man hat gelegentlich eine stoische Interpretation versucht[4], aber den Beweis halte ich nicht für ge-

---

1 Päd. III 101, 1, I 291, 1f.

2 Strom. VII 16, 6, III 12, 22ff.: *ὡς εἶναι τρίτην ἤδη τὴν θείαν εἰκόνα τὴν ὅση δύναμις ἐξομοιουμένην πρὸς τὸ δεύτερον αἴτιον.*

3 Strom. I 5, 2, II 5, 23f.: *καὶ τὴν κατάπραξιν τῶν ἐντολῶν*; Strom. II 73, 1, II 151, 19; Strom. III 65, 1, II 225, 32f.; 73, 2, II 229, 7: *ἐὰν κατὰ τὰς ἐντολὰς πολιτευώμεθα*; 84, 4, II 235, 6f.; 94, 3, II 239, 15f.; 95, 1, II 239, 25; 98, 2, II 241, 10f.: *οὐ γὰρ μόνον ἡ εὐνουχία δικαιοῖ . . . ., ἐὰν μὴ ποιήσῃ τὰς ἐντολάς*; 99, 1, II 241, 22ff.; 106, 4, II 245, 17f.: Gal. 2, 20 (Christus lebt in mir) wird Wirklichkeit *διὰ τῆς τῶν ἐντολῶν ὑπακοῆς*; Päd. III 101, 1, I 291, 5f.; vom Vollkommenen heißt es ebenso: *κατὰ τὰς ἐντολὰς βιοῖ* (Strom. VII 77, 5, III 55, 14).

4 Casey, Platonism, S. 59, sieht die christliche Lebensführung an not as obedience to a prescribed law, but as the fulfilment of the purpose of the Logos. Die Aufgabe bleibe immer, zu leben according to reason. Dies sei religiös, denn im *νοῦς* schlummerten the divine potentialities. So kommt Casey zu dem Resultate: The similarity of this ethic to that of the Stoa is apparent (S. 62); Clemens unterscheide sich von ihr nur durch die Inkarnation, die Casey aber weithin falsch deutet — er setzt sie in Parallele zum stoischen Weisen; war dieser ein Ideal, so ist Christus Wirklichkeit (S. 63). Im ganzen, übrigens sehr kenntnisreichen und instruktiven Aufsatz wird das philosophische Element m. E. zu stark betont, während das christliche in den Hintergrund tritt.

glückt. Alles ist vielmehr gut biblisch, was natürlich bei einem Manne wie Clemens philosophische Anklänge und Anleihen nicht ausschließt. Er geht von der Tatsache aus, daß der Gehorsam auf dem Gebote, der *ἐντολή*, ruht[1]. Dieses ist ein göttlicher Befehl, dem es unbedingt zu folgen gilt[2]; aller Ungehorsam wird daher als Feindschaft gegen Gott gewertet[3]. Clemens drückt den gleichen Gedanken auch in der Form aus, daß der Logos zur Erfüllung der Pflichten mahnt[4] und daß wir dessen Gebote zu erfüllen haben[5]. Daß dies nicht stoisch gemeint ist, zeigen andere Stellen, in denen auf den Gehorsam Christi hingewiesen und der unsrige als der Versuch einer Erwiderung von Christi Liebe aufgefaßt wird[6], als Imitatio Christi. Der Gehorsam wird also eng mit der *ἐντολή* verbunden, er ist ein Gehorsam gegenüber den Weisungen der Heiligen Schrift[7], die mit großer Weisheit so abgefaßt sind, daß wir sie auch ausführen können[8]. Clemens geht besonders im Päd. in Einzelheiten und führt diese Gedanken in den verschiedenen Lebensgebieten durch, wobei er der Frage der Ehe seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat[9]. Er verwendet für den Begriff der

---

1 Päd. I 102, 2, I 151, 14: *ὑπακοὴ δὲ θεμελιοῦται ἐντολαῖς*; im Anschluß an Chrysipp nennt Clemens das Christenleben ein *σύστημα .... λογικῶν πράξεων* (102, 4, I 151, 25), deutet es aber sofort im christlichen Sinne um: *τὸ δὲ σύστημα ἐντολαὶ κυριακαί, αἳ δὴ δόξαι οὖσαι θεϊκαὶ ὑποθῆκαι πνευματικαὶ ἡμῖν αὐτοῖς ἀναγεγράφαται* (103, 1, I 151, 27f.).

2 Päd. I 103, 1, I 151, 32f.: *ὡς ὑπὸ θεοῦ παρηγγελμένα.*

3 Strom. VII 69, 5, III 50, 5f.: *φαμὲν δ' αὐτῷ ἐχθροὺς εἶναι τοὺς ἀπειθεῖς καὶ μὴ κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ πορευομένους.*

4 Päd. I 2, 1f., I 90, 25ff.

5 Päd. I 9, 1, I 95, 8ff.; dies ist nicht allein Aufgabe des Anfängers, sondern auch des Vollkommenen, cf. Strom. VII 78, 2, III 55, 24f.: *ἃ ἐδίδαξεν ὁ κύριος, ταῦτα ἐπιτελῶν.* Die gnostischen Seelen, die mit den klugen Jungfrauen verglichen werden, beten zum Herrn: *ἀκολούθως οἷς ἐνετείλω ἐζήσαμεν, μηδὲν τῶν παρηγγελμένων παραβεβηκυῖαι* (Strom. VII 72, 6, III 52, 15f.).

6 Strom. VII 8, 6, III 8, 7ff.: Inkarnation und irdisches Leben Christi als das große Vorbild für die Gläubigen; Päd. I 9, 1, I 95, 7ff.: *καθήκει δ' ἡμῖν ἀνταγαπᾶν μὲν τὸν καθηγούμενον ἀγαπητικῶς ἄριστον βίον, βιοῦν δὲ πρὸς τὰ διατάγματα τῆς αὐτοῦ προαιρέσεως.*

7 Strom. VII 94, 6, III 67, 9: *ταῖς θείαις ἐπείθοντο ἂν γραφαῖς* — gilt von den Philosophen.

8 Päd. I 98, 1, I 148, 15ff.

9 Päd. II 83, 2, I 208, 9: *»πληθύνεσθε« γὰρ εἴρηκεν, καὶ ὑπακουστέον.* 95, 2, I 214, 20f.; 89, 1, I 211, 10ff., Verbot der Unzucht unter Berufung

Pflicht, der hier auftaucht, gewiß den stoischen Terminus, aber er füllt ihn mit einem neuen Inhalt, indem er ihn als einen Gott gehorsamen Willen definiert; mit vollem Rechte urteilt daher Stelzenberger, daß dies „von fundamentaler Bedeutung für die ganze Moraltheologie" sei[1].

All diese verschiedenen Anschauungen hat Clemens in der bedeutsamen Stelle Päd. I 9, 4—10, 1, I 95, 19ff. zusammengefaßt. Oft findet sich der Hinweis auf die Gebote, von denen es heißt: *πειθοῦς γὰρ ἀνάπλεω, οὐ φόβου, τὰ προστάγματα.* Die Gläubigen werden mit eindringlichen Worten zum tätigen Gehorsam aufgerufen: *ἀγαπῶμεν οὖν τὰς ἐντολὰς δι' ἔργων τοῦ κυρίου*, und diese Forderung erfährt ihre theologische Begründung durch die Inkarnation. Wie Christus in ihr folgsam war, so soll der Christ ihn hierin nachahmen. Wieder stoßen wir auf die für Clemens so wichtige Vorstellung von der Imitatio Christi. Und noch auf einen letzten Gedanken dieses Abschnittes muß aufmerksam gemacht werden: Die Gebote werden als ‚*συντόμους ὁδοὺς . . . εἰς ἀιδιότητα*' charakterisiert, eine Anschauung, die häufig erwähnt wird[2]. Der Gehorsam führt zur ewigen Seligkeit. Es liegt auf der Hand, daß wir uns in biblischen Anschauungen bewegen. Welch wichtige Rolle spielt er allein in den Paulinischen Briefen, in denen ebenfalls Christus als das große Vorbild der *ὑπακοή* erscheint. Die Apostolischen Väter haben diese Gedanken übernommen, aber freilich zum Teil nach der moralistischen Seite verflacht. Man denke nur an die Mandata des Hermas und deren regelmäßig wiederkehrende Formel: *ἐὰν φυλάξῃς τὴν ἐντολὴν ταύτην*! Und wenn Clemens die Gebote als ‚*συντόμους ὁδοὺς . . . εἰς ἀιδιότητα*' bezeichnet, so stimmt er darin mit Irenaeus überein, der sagt: velut gradus proponens praecepta legis introitus in vitam volentibus sequi eum[3], wobei die Geschichte vom reichen

---

auf Ex. 20, 13: *τὸ δὴ διάταγμα τοῦ λόγου παντὶ διατηρητέον σθένει, καὶ οὐδὲν οὐδαμῶς παρανομητέον, οὐδὲ ἀκυρωτέον τὰς ἐντολάς.*

1 Päd. I 101, 1, I 150, 26f.: *ἡ τοῦ λόγου ὑπακοή, ... τοῦ καλουμένου καθήκοντος ἔσται περιποιητική*; cf. Stelzenberger, S. 228, auch S. 226f.

2 Päd. I 1, 1, I 90, 1; Strom. II 73, 1, II 151, 19: *σῴζεσθαι τὸν ταῖς ἐντολαῖς πειθήνιον*; Strom. IV 68, 1, II 278, 34f.; VI 98, 3, II 481, 20f.: *ὑπακοήν, δι' ἧς ἡ σωτηρία*; cf. Tollinton II, S. 83.

3 Irenaeus, adv. haer. IV 12, 5.

Jüngling im Hintergrund steht und der Gehorsam als Nachfolge Christi gewertet wird.

Las Clemens mit dieser Blickeinstellung Philo, so begegnete er der gleichen Auffassung, nur war diese durchsetzt mit griechischen Gedanken und Termini. Clemens ist seinem Vorgänger in diesem Schwanken und Schillern verwandt, und es ist immer eine reizvolle Aufgabe, dieser Verschlingung zweier Welten im einzelnen nachzugehen. So schiebt sich der Gehorsam plötzlich und gänzlich unerwartet zwischen griechische Tugenden ein[1], er erhält das Prädikat *εὔλογος*[2]; die Aufgabe des Gebotes wird mit stoischen Formeln umschrieben[3]. Besonders lehrreich ist eine Analyse von Päd. I 101, 1—103, 1, I 150, 21ff., wo Clemens sich bemüht, das Neue, das er zu sagen hat, in eine Ausdrucksweise zu hüllen, die seinen Lesern vertraut ist[4]. Er kann als guter Stoiker schreiben, daß die *ἀρετή* zur *εὐδαιμονία* führe, aber er verdeutlicht es wie Philo durch den Hinweis, daß man durch den Gehorsam dem göttlichen Gebote gegenüber die *σωτηρία* erwerbe[5]. Diese Proben mögen genügen, um die Eigenart des Clemens klarer zu erkennen, der sich trotz alles Paktierens mit fremden Anschauungen in christlichen Bahnen hält.

Die Überlegungen über Gehorsam und Gebot lenken unsere Aufmerksamkeit auf den *νόμος*, der hinter jenen beiden Größen ruht. Angriffe, die von philosophischer und gnostisch-häretischer Seite gegen ihn erhoben wurden, zwangen Clemens

---

1 Strom. II 80, 5, II 155, 8.

2 Päd. I 1, 1, I 90, 1: *δι' ὑπακοῆς εὐλόγου*; *εὔλογος* spielt in der stoischen Ethik eine gewisse Rolle, cf. StVF III 88; der Eingang des Päd. arbeitet überhaupt stark mit stoischen Anschauungen. So heißt es z. B. von der Frömmigkeit, daß sie das Verlangen nach künftigem Leben erwecke *τῷ συγγενεῖ λογισμῷ* (Päd. I 1, 3, I 90, 15f.).

3 Päd. I 9, 1, I 95, 9f.: *οὐ μόνον ἐπιτελοῦντας τὰ προσταττόμενα ἢ παραφυλάττοντας τὰ ἀπαγορευόμενα* . . . .; cf. dazu Stählins Anmerkung, wo auf stoische und Philonische Parallelen hingewiesen wird. Es handelt sich um eine weitverbreitete Formel, die auch Clemens des öfteren verwendet.

4 Lehrreich ist die Kombination von *ὑπακοή* und *καθῆκον*; zitiert Clemens Chrysipp — das Leben sei *σύστημά τι . . . . λογικῶν πράξεων* —, so vergißt er nicht, sofort hinzuzufügen: *τὸ δὲ σύστημα ἐντολαὶ κυριακαί.*

5 Strom. IV 63, 1, II 277, 4 cf. mit 68, 1, II 278, 34f.; IV 123, 2, II 303, 2ff.: beachte, wie *ἀρετή — εὐδαιμονία* und *ἀρετή — σωτηρία* parallelisiert werden!

dazu, über alle mit dem Gesetz zusammenhängenden Fragen gründlich nachzudenken, wobei er besonders die Bedeutung und Berechtigung des *φόβος* nachzuweisen versuchte. In dem Bestreben, dieses Problem systematisch zu durchdringen, ist er originell, wenn es auch nicht an Anknüpfungspunkten gefehlt hat.

Wir wundern uns nicht, wenn wir bei unserem Autor auf eine stoische Definition des *νόμος* stoßen[1], stoisch sind ja auch weithin die Definitionen, die er von den Tugenden gibt, ohne daß dies seine christliche Haltung irgendwie beeinflußt hätte. Daß die Gleichsetzung von *νόμος* und Logos nur eine gelegentlich auftauchende Hilfskonstruktion ist, lernt man aus zahlreichen Clementinischen Aussagen, die an der Heiligen Schrift orientiert sind. Das Gesetz ist den Menschen von Gott durch Vermittlung des Moses gegeben[2], es dient der Verkündigung Gottes, der Offenbarung der göttlichen Schätze[3]. Zur Widerlegung der gnostischen Grundthese bemüht sich Clemens wie Irenaeus um den Nachweis, daß das Gesetz und das Evangelium auf den Schöpfergott als ihren gemeinsamen Urheber zurückgehen und daß man sich davor zu hüten habe, jenes herabzusetzen.

In diesem Zusammenhange kommt es ihm natürlich vor allem darauf an, die positive Bedeutung des Gesetzes nachzuweisen. Es ist prinzipiell notwendig, da sein Fortfall zur sittlichen Zügellosigkeit führen würde[4]. Es ist der große Erzieher, der seine segensreiche Tätigkeit in verschiedenen Formen beim Anfänger wie beim Vollkommenen ausübt. Wer die Gebote selbst noch nicht befolgen kann, wird doch wenigstens durch Betrachten der Vorbilder zu einem sittlichen Lebenswandel angespornt werden, er wird einiges annehmen und nachahmen, anderes verabscheuen[5]. Für die weiter Fort-

1 Strom. III 84, 1, II 234, 26f.: *διὰ τῆς προστάξεως τῶν ποιητέων καὶ ἀπαγορεύσεως ὧν οὐ ποιητέον.* In Strom. I 166, 5, II 104, 10ff. beruft sich Clemens auf *τινές*, von denen er sagt: *λόγον ὀρθὸν τὸν νόμον ἔφασαν, προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον* = StVF III 332.

2 Strom. I 170, 2, II 105, 31: *θεόθεν διὰ Μωυσέως δεδόσθαι τὸν νόμον.*

3 Strom. III 8, 5, II 199, 17f.; Päd. III 87, 4, I 284, 15ff.

4 Strom. II 32, 2, II 130, 4ff.

5 Strom. II 124, 2, II 180, 16ff.

geschrittenen gilt es: *εἰς εὐσέβειαν . . . παιδευομένους ἡμᾶς πρὸς τοῦ νόμου*[1]. Das Gesetz bewirkt das Meiden des Bösen und vermittelt die Tugenden, aber seine Mission reicht noch weiter, denn es besitzt auch für den Vollkommenen positive Bedeutung. Es ist gewiß ein Weg, eine Stufe zum Evangelium, aber Clemens sagt ausdrücklich: *οὐ βαθμῷ χρησάμενος τῷ νόμῳ μόνον*[2]. Der Gnostiker besitzt nämlich das tiefe Verständnis des Gesetzes, von ihm gilt es: *συνιεὶς δὲ αὐτὸν καὶ νοήσας ὡς παρέδωκε τοῖς ἀποστόλοις ὁ . . . κύριος*[3]. Erst vom Standpunkt des Evangeliums aus, erst von Christus her, ist eine Deutung des *νόμος* überhaupt möglich, die den Heiden verschlossen geblieben ist[4]. Das Gesetz besitzt also bleibende Gültigkeit.

Dies führt uns zu der Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Die neuere Clemens-Forschung hat ihr in besonderem Maße ihre Aufmerksamkeit gewidmet und nicht ohne Einseitigkeit auf die tiefgreifenden Differenzen hingewiesen, die hier zwischen Clemens und dem Apostel Paulus bestehen[5]. Wer die Clementinischen Aussagen indes

---

1 Strom. II 86, 4, II 158, 19ff.; 105, 1, II 170, 17ff.: *πάσης τοίνυν ἀρετῆς μεμνημένος ὁ θεῖος νόμος ἀλείφει μάλιστα τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τὴν ἐγκράτειαν . . . .*

2 Strom. IV 130, 4, II 305, 29; 135, 1, II 308, 6f.; 130, 2, II 305, 24f.: *ὁδὸς δέ ἐστιν αὕτη ἐπί τε τὸ εὐαγγέλιον . . . .*

3 Strom. IV 130, 4, II 305, 30f.; 135, 1, II 308, 5f.

4 Strom. IV 134, 3—4, II 307, 33ff.: *ἡ γὰρ εἰς Χριστὸν πίστις καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου γνῶσις ἐξήγησίς ἐστι καὶ τοῦ νόμου πλήρωσις.*

5 Ich denke besonders an Seesemanns feinsinnige Ausführungen: Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus (ThStK 107, 1936, S. 317ff.), der bemerkt, daß Clemens für die Paulinische Frage, ob das Gesetz Sünde sei, kein Verständnis besitze, sondern im Anschluß an Rö. 7, 12 nur betone, das Gesetz sei gut (S. 318). Auch Christi Werk könne allein so verstanden werden, daß er der Bringer einer nova lex sei: „Das neue Gesetz beseelt das alte und gibt ihm neue Kraft" (S. 319). — Overbeck-Bernoulli, S. 96f., urteilt etwas schroffer: „Die Paulinische Lehre vom Gesetz verflacht sich für Klemens vollkommen im Streit mit der Gnosis" (S. 97), oder: „In der Schätzung des Gesetzes und des Moses geht Klemens überhaupt mehr mit Philon als mit Paulus" (S. 96). Ja, Clemens soll im NT. kein neues Prinzip wirksam sehen. Dies stimmt jedoch nicht, und ehe man Clemens mit Philo verglichen hätte, wäre es notwendig gewesen, auf die Zusammenhänge mit den antignostischen Vätern hinzuweisen. — Viel besonnener ist die Darstellung von Einar Molland: The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology, Oslo 1938, bes. S. 16—30. Trotz alles Betonens der Harmonie, die zwischen beiden Größen besteht, arbeitet Molland doch

gerecht beurteilen will, hat mancherlei Schwierigkeiten, besonders in methodischer Hinsicht, zu überwinden. Zunächst übersehe man nicht, daß Clemens nirgends eine systematische

---

sehr treffend die Überlegenheit des Evangeliums heraus (S. 26ff.). Auch die Charakteristik der Clementinischen Ansichten über das Gesetz verdient Zustimmung: „Clement's view of the rôle and the effects of the Law is most optimistic“ (S. 24); die pessimistischen Äußerungen eines Paulus fehlen bei ihm oder sind umgedeutet (S. 24f.). — Weniger befriedigend sind die Darlegungen F. Buris: Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff, Zürich und Leipzig 1939, S. 34—40, 64—76. Wie bei der Schilderung von Clemens' Stellung zur Welt mehrere Haltungen aufgezählt und nebeneinandergestellt wurden, so begegnen wir auch hier dem gleichen Verfahren. Zunächst sollen Gesetz und Evangelium inhaltlich übereinstimmen (S. 37, 68), was aber sehr mangelhaft bewiesen wird (Verbot des Ehebruchs), dann werden Aussagen angeführt, die auf einen Unterschied hindeuten (Vorbereitung — Erfüllung) und „eine gewisse Spannung“ (S. 39) zu den ersteren in sich enthalten. „Neben“ diese Auffassung treten „noch andere“ Äußerungen, die eine „Abwertung des Gesetzes“ zur Folge haben (S. 39f.: Furcht — Liebe; Diener — Freunde) und „im strikten Gegensatz“ (S. 72) zu seiner sonstigen Stellung stehen. Hätte Buri die Tendenz der einzelnen Stellen besser beachtet und nicht alle Abschnitte aus ihren Zusammenhängen herausgerissen, so hätte er erkannt, daß die angeblichen Widersprüche nur auf der Oberfläche liegen, daß Clemens bald diese, bald jene Seite hervorhebt, wie es der Augenblick gerade erfordert. Eine einheitliche Grundhaltung ist damit gewiß nicht ausgeschlossen.

Einen zweiten Mangel von Buris Darstellung sehe ich in der Art, wie der Gegensatz zwischen Paulus und Clemens herausgearbeitet wird. Buri meint, daß das Gesetz nach Paulus von der von Gott abgefallenen Engelwelt stamme (S. 64). Er begründet dies durch eine abwegige Exegese von Gal. 3, 19: *διαταγεὶς διὰ ἀγγέλων* = „steht . . . unter der Botmäßigkeit der über diesen Äon herrschenden Mächte“ (S. 64, cf. S. 67: „ein von einer göttlichen Gegenwelt zum Verderben der Menschheit verwendetes Gesetz“), und spricht daher von einer „Fluchordnung des Gesetzes“ (S. 65). Clemens sehe dagegen im Gesetz die „segenspendende Einrichtung der göttlichen Weltvernunft“ (S. 67). Man versteht dies erst ganz, wenn man Buris Paulus-Verständnis berücksichtigt. Nach ihm ist alles bedingt „durch die kosmische Situation der im Gang befindlichen Äonenwende“ (S. 76). Häufig erwähnt er die „naturhaft-kosmische, eschatologische Grundbestimmung“ (S. 76), die er den „paulinischen Naturalismus“ (S. 76) nennt, was jedenfalls eine wenig glückliche, mißdeutbare Bezeichnung ist. Clemens wird getadelt, weil er dieses eschatologisch-kosmologische Element, das konstitutiv für die Gesetzeslehre sei, so ganz vernachlässigt habe (S. 75). Das ist eine Kritik von der Position Schweitzers aus, die nur der als berechtigt anerkennen wird, der dessen Standpunkt billigt. Von hier aus erklärt sich Buri auch die Beseitigung des Gesetzes: Christus habe am Kreuze die Herrschaft der Engel gestürzt,

Abhandlung über diesen Gegenstand verfaßt hat. Was er vorbringt, hat Gelegenheitscharakter, und meist handelt es sich nur um beiläufige Bemerkungen. Daraus ergibt sich, daß er nicht alles gesagt hat, was er hierüber dachte, sondern nur das, was für sein augenblickliches Vorhaben geeignet war. Es handelt sich ferner nicht um thetische Darlegungen, sondern um Ausführungen, die aus der Polemik herausgewachsen sind. Galt es doch, das Gesetz gegenüber gnostischen und philosophischen Angriffen zu verteidigen. Dies hat von vornherein eine gewisse Verschiebung und besondere Akzentuierung der Gedanken zur Folge. Der Kampf bringt es mit sich, daß die positive Seite des Gesetzes möglichst stark hervorgekehrt wird, und zugleich erklärt sich aus jenem das Verwenden der philosophischen, besonders stoischen Terminologie, die bewußte Angleichung des Gesetzes an den *ὀρθὸς λόγος* bzw. den *νόμος φύσεως* hinsichtlich der Definition wie der besonderen Aufgaben. Man darf darin nicht ohne weiteres die wahre Ansicht des Clemens sehen wollen[1]. Man beachte ferner, daß die wichtigsten Ausführungen über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium am Schluß von Strom. I und in Strom. II—III stehen, also in den Partien der Stromata, die vornehmlich dem Kampfe gegen die Gnosis dienen. Man wird es begreiflich finden, daß hier die Übereinstimmung stärker betont wird. In den gelegentlichen und vereinzelten Bemerkungen von Strom. IV, VI—VII, wo keine Rücksicht auf die Häresie zu nehmen ist, arbeitet Clemens gerade das dem Evangelium Eigentümliche und Besondere heraus. Man kann dieses Schwanken auf der ganzen Linie beobachten, es mag genügen, auf ein Beispiel hinzuweisen. In Strom. IV 130, 2, II 305, 24f. erscheint als die Eigenart des Gesetzes die *ἀποχὴ κακῶν*, die der Ergänzung durch das Evangelium bedarf, d. h. durch positive

die das Gesetz gegeben haben (S. 69), während für Clemens dieses erst seine Vollendung in Christus erhalte (S. 72). Förderlich sind solche konstruktiven Deutungen nicht, so interessant auch ihre Lektüre sein mag. Wichtiger wäre es m. E. gewesen, auf das hinzuweisen, was im endenden 2. Jahrhundert, in einer bestimmten geschichtlichen Situation, theologisch überhaupt möglich war.

1 Dies tut z. B. Buri, indem er unter Berufung auf Strom. I 166, 5 das Gesetz dem *νόμος φύσεως* der Stoiker gleichsetzt (S. 35) oder mit dem Logos identifiziert: „Logos = Erzieher, der für Clemens mit dem Gesetz identisch ist" (S. 69).

gute Taten. Mit diesen Ausführungen vergleiche man Strom. II 86, 4, II 158, 19ff.: *ἤδη οὖν συνίεμεν εἰς εὐσέβειαν καὶ εἰς κοινωνίαν καὶ εἰς δικαιοσύνην καὶ εἰς φιλανθρωπίαν παιδευομένους ἡμᾶς πρὸς τοῦ νόμου* (cf. Strom. II 105, 1, II 170, 17ff.). Clemens will hier die Bedeutung des Gesetzes aus polemischen Gründen möglichst unterstreichen und schreibt ihm daher Wirkungen zu, die er in anderen Zusammenhängen nur vom Evangelium ausgehen läßt. Einen Widerspruch wird man darin nicht sehen dürfen, sondern nur ein den Umständen entsprechendes, jeweiliges Betonen eines bestimmten Gedankens. Paulus ist schließlich nicht anders vorgegangen, denn auch bei ihm finden sich positive und negative Aussagen über das Gesetz, die nicht als logischer Widerspruch aufzufassen, sondern in ihrer inneren Einheit zu deuten sind. Endlich muß noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß ein Vergleich zwischen Clemens und Paulus gewiß recht lehrreich ist, daß er aber einer Ergänzung bedarf durch einen weiteren zwischen Clemens und den antignostischen Vätern. Erst dann kann man gerecht urteilen, wenn man die einzelnen Persönlichkeiten nicht gleichsam im luftleeren Raume einander gegenüberstellt, sondern wenn man die Zeitverhältnisse berücksichtigt, in denen sie geschrieben haben. Die Eigenart des Clemens wird in hellerem Lichte erscheinen, wenn man sein Verhältnis zu Irenaeus untersucht. Auf einiges besonders Wichtige wollen wir hinweisen; eine erschöpfende Behandlung dieser Frage, die uns zu weit von unserem eigentlichen Vorhaben ablenken würde, soll dagegen nicht versucht werden.

In den drei ersten Büchern der Strom., in denen Clemens verschiedene Anläufe unternimmt, um die Vorwürfe gegen das Gesetz zu entkräften, herrscht der Gedanke der Harmonie zwischen Gesetz und Evangelium vor[1]. Beide stammen vom gleichen Gott[2] und verkündigen ihn

---

1 Molland, Gospel, S. 16, urteilt allgemein: „The predominant point of view in Clement is the harmony of the Law and the Gospel". Dies trifft aber nur für die antihäretischen Partien zu.

2 Strom. I 174, 3, II 108, 11f.; II 147, 2, II 193, 22ff.: *οὐ δὴ μάχεται τῷ εὐαγγελίῳ ὁ νόμος, συνᾴδει δὲ αὐτῷ. πῶς γὰρ οὐχί, ἑνὸς ὄντος ἀμφοῖν χορηγοῦ τοῦ κυρίου*; III 83, 4, II 234, 18f.; für Irenaeus cf. adv. haer. IV 9, 1: utraque autem testamenta unus et idem paterfamilias produxit, Verbum Dei . . .; IV 12, 3: unus et idem ostenditur legis et evangelii conditor; IV 32, 1—2 u. ö.

auch[1], beide stimmen inhaltlich überein[2]. Dies hat zur Folge, daß das Gesetz sehr positiv eingeschätzt wird, wofür sich Clemens einseitig auf Röm. 7, 12 beruft[3], und daß seine Hauptaufgabe vom *παίδευσις*-Gedanken her verständlich gemacht wird[4]. Wie man sieht, knüpft Clemens bewußt an Gedanken an, die auch Paulus vertreten hat, während er andere Ausführungen des Apostels unberücksichtigt läßt. Es wäre also falsch, wollte man beider Verhältnis lediglich als ein gegensätzliches auffassen, es hat an verbindenden Fäden gewiß nicht gefehlt.

Einen weiteren Punkt, in dem beide übereinstimmen, finden wir in der besonderen Aufgabe des Gesetzes, die in der Aufdeckung der Sünde besteht[5]. Behaupteten die Gnostiker, daß das Gesetz abzulehnen sei, weil es die Sünde erzeuge, so betonte Clemens in der Nachfolge des Paulus, daß diese Ansicht auf einem Irrtum beruhe, da „Aufdecken“ etwas anderes sei

---

1 Strom. III 8, 5, II 199, 27f.; 76, 1, II 230, 1ff.; den gleichen Gedanken hat Irenaeus ausgesprochen, adv. haer. IV 5, 1: qui a lege et prophetis annuntiatus est, quem Christus suum Patrem confessus est; IV 12, 5.

2 Strom. II 147, 2, II 193, 22f.: *οὐ δὴ μάχεται τῷ εὐαγγελίῳ ὁ νόμος, συνᾴδει δὲ αὐτῷ*; III 86, 1, II 235, 24: *τὴν ἀκολουθίαν σῴζουσαι τοῦ νόμου πρὸς τὸ εὐαγγέλιον*; Irenaeus, adv. haer. IV 12, 3: consummatae enim vitae praecepta in utroque Testamento quum sint eadem, eundem ostenderunt Deum. Irenaeus meint, daß in den wichtigsten Geboten wie dem Liebesgebot zwischen beiden Testamenten Übereinstimmung bestehe; von den anderen gelte die Regel: particularia quidem praecepta apta utrisque praecepit. Beide Väter vergleichen die Weisungen der Paulinischen Briefe mit dem Gesetz (Strom. III 86, 1, adv. haer. IV 12, 2), heben nur entsprechend dem jeweiligen Gedankengang verschiedene Züge hervor.

3 Strom. II 34, 5, II 131, 10ff.; III 84, 1, II 234, 23f.; IV 11, 1, II 253, 6f.; QDS 9, 2, III 165, 19; cf. Seesemann, S. 318, Molland, Gospel, S. 24f. Irenaeus, adv. haer. III 18, 7: spiritalis enim quum lex esset ...

4 Strom. VII 86, 3, III 61, 29f.; QDS 9, 2, III 165, 20; Päd. III 94, 1, I 287, 28; diese Betrachtungsweise ist auch Irenaeus ganz geläufig, z. B. adv. haer. IV 12, 1: legi Dei instituenti eos ad adventum Christi; IV 12, 5: lex praedocuit hominem sequi oportere Christum.

5 Strom. II 34, 4, II 131, 8ff.: Clemens beruft sich im Gegensatz zur Gnosis, die sich an Röm. 3, 20 hält, auf Röm. 5, 13, bzw. 7, 7 und stellt die These auf: *ὁ νόμος οὐκ ἐποίησεν, ἀλλ' ἔδειξεν τὴν ἁμαρτίαν*; Strom. III 84, 1, II 234, 25f.; Seesemann, S. 318. Irenaeus sind diese Gedanken nicht fremd, adv. haer. III 18, 7: manifestavit tantummodo peccatum, non autem interemit.

als „Verursachen". Das Gesetz lehre ferner das Meiden des Bösen[1], es treibe aber zugleich zum Erwerb der Tugenden an[2], kurz: es sei ein *εὐεργέτης*, weil es aus Ungerechten Gerechte mache[3] und sie zu Gott führe[4]. Übersieht man diese Aussagen, so wird man Molland nur zustimmen: „Clement's view of the rôle and the effects of the Law is most optimistic"[5].

So gewiß dies richtig ist, so falsch wäre es, mit Overbeck-Bernoulli zu behaupten, daß Clemens im NT. kein neues Prinzip gesehen habe[6]. Der Gedanke der *παιδαγωγία*, die den Menschen vom Gesetz zur Höhe des Evangeliums leiten soll, legt es ja allein schon nahe, daß dieses jenem überlegen sei[7]. Clemens beschreibt den Unterschied auf verschiedene Art. Das Gesetz verbiete schlechte Taten, das Evangelium aber auch schlechte Gedanken[8]; es überwinde die negative Haltung des

---

1 Strom. II 34, 2, II 130, 31ff.; IV 130, 2, II 305, 23f.: *ἀποχὴν κακῶν*; cf. Irenaeus, adv. haer. IV 16, 4: non tantum abstinentes a malis operationibus — das entspräche der Stufe des Gesetzes; IV 16, 3 heißt es von den Patriarchen: habebant in semetipsis iustitiam legis, was mit den Worten umschrieben wird: abstinentes erga proximum ab iniustitia.

2 Strom. II 86, 4, II 158, 19ff.; 105, 1, II 170, 17ff.; Irenaeus, adv. haer. IV 13, 1 urteilt über den Dekalog: naturalia legis, per quae homo iustificatur; von ihm gilt es: naturalia omnia praecepta communia sunt nobis et illis (IV 13, 4). Was Irenaeus unter ihnen versteht, zeigt die Fortsetzung: assentire enim Deo . . . et super omnia diligere eum et proximum sicut seipsum . . . et abstinere ab omni mala operatione (IV 13, 4). Man sieht, daß auch er neben der negativen eine positive Wirkung des Gesetzes kennt, das den Menschen zur Tugend führen soll.

3 Strom. I 173, 3, II 107, 14f. Irenaeus, adv. haer. IV 13, 2: lex . . . animam erudiebat, velut per vinculum attrahens eam ad oboedientiam praeceptorum, uti disceret homo servire Deo.

4 Strom. I 167, 1, II 104, 15f.; für Irenaeus cf. die vorige Anmerkung!

5 Molland, Gospel, S. 24.

6 Overbeck-Bernoulli, S. 97.

7 Strom. VII 86, 3, III 61, 29: *μετὰ τὴν τοῦ νόμου παιδαγωγίαν τὸ εὐαγγέλιον*; Strom. IV 130, 4, II 305, 28f.: *ἐν εὐαγγελίῳ δὲ ἤδη προκόπτει ὁ γνωστικός*; IV 135, 1, II 308, 6f.: das Gesetz sei *ἐπιβάθρα* . . . *προκοπῆς μεγίστης*. Dies stimmt genau mit Irenaeus, adv. haer. IV 12, 5 überein: velut gradus proponens praecepta legis introitus in vitam, volentibus sequi eum.

8 Strom. VII 76, 1, III 54, 11ff.; VII 86, 3, III 61, 28ff.; ebenso Irenaeus, adv. haer. IV 13, 1: et non tantum abstinere a malis operibus, sed etiam a concupiscentiis eorum; IV 16, 5 u. ö. Hinter den Ausführungen beider Väter steht Mt. 5, 21ff.

Gesetzes, indem es zum rechten Handeln erziehe: *ἐν εὐαγγελίῳ δὲ ἤδη προκόπτει ὁ γνωστικός*[1]. Verschieden sind auch die Motive, die bei beiden vorwalten, hier Furcht, dort Liebe[2]. Gewiß steht hinter beiden der Logos, aber im Gesetz redet der Präexistente, im Evangelium der Menschgewordene, d. h. Clemens deutet den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium von der Heilsgeschichte aus[3]. Es ist dann ganz folgerichtig, wenn er in jenem nur ‚*εἰκὼν καὶ σκιὰ τῆς ἀληθείας*' sieht[4]. Mit Vorliebe bezeichnet er auch Christus als *πλήρωμα τοῦ νόμου*[5] und sieht in ihm den Erneuerer des Gesetzes, den Bringer der nova lex[6]. Diese ist dem mosaischen Gesetz dadurch überlegen, daß sie den Glauben an Christus verlangt, ohne den freilich auch

---

1 Strom. IV 130, 4, II 305, 28f. Daher müsse immer erfolgen *γνωστικὴ εὐαγγελίου πρόσληψις* (130, 3, II 305, 25f.). Erst dann komme es zur Vollkommenheit.

2 Sehr häufig, z. B. Strom. IV 53, 1, II 272, 20ff.; 113, 6, II 298, 14ff. Damit ist dann der andere Unterschied gegeben, daß das Gesetz für die Sklaven, das Evangelium dagegen für die Kinder bestimmt sei (QDS 9, 2, III 165, 22ff.). Irenaeus kennt ihn ebenfalls (adv. haer. IV 13, 2. 4). Und noch in einem weiteren Punkte gehen beide zusammen. Irenaeus, adv. haer. IV 16, 5 führt aus: auxit autem etiam timorem: filios enim plus timere oportet quam servos, et maiorem dilectionem habere in patrem. Clemens unterscheidet im Anschluß an Plato und Aristoteles eine doppelte Furcht. Die löbliche erklärt er durch das Bild: *καθάπερ οἱ παῖδες οἱ σώφρονες πρὸς τοὺς πατέρας* (Päd. I 87, 1, I 141, 2). Ähnlich in Strom. II 53, 4, II 142, 8ff.: *ὡς δὲ καὶ τὸν πατέρα δέδια, ὃν φοβοῦμαι ἅμα καὶ ἀγαπῶ.* Betont Clemens hier die Zusammengehörigkeit von Furcht und Liebe, so hat er dies bei der Schilderung des Vollkommenen wenig beachtet, weil dessen *παρρησία* zuweilen hart an Selbstgenügsamkeit streift. Irenaeus scheint mir hier tiefer gewesen zu sein.

3 Strom. III 84, 4, II 235, 6f.: Im Gesetze befiehlt uns auch Christus wie im Evangelium. Strom. II 29, 2, II 128, 23ff.: *ἐπειδὴ δύο αὗται ὀνόματι καὶ χρόνῳ, καθ' ἡλικίαν καὶ προκοπὴν οἰκονομικῶς δεδομέναι, δυνάμει μία οὖσαι . . . . διὰ υἱοῦ παρ' ἑνὸς θεοῦ χορηγοῦνται.* Winter, S. 30f.; Molland, Gospel, S. 29. Irenaeus, adv. haer. IV 5, 2; 11, 4: adventus eius pleniorem gratiam et maiorem munerationem attribuit his . . .

4 Strom. VI 58, 3, II 461, 16f. — im Anschluß an Hebr. 10, 1; Irenaeus, adv. haer. IV 11, 4.

5 Strom. IV 130, 3, II 305, 28; QDS 9, 2, III 165, 21f. — im Anschluß an Röm. 10, 4.

6 QDS 9, 2, III 165, 20f.: *ἐπὶ τὴν τοῦ Ἰησοῦ νομοθεσίαν*; bei Irenaeus sehr häufig, z. B. adv. haer. IV 34, 4; besonders die umfassenden Darlegungen in IV 9ff., die eine Fülle von Gesichtspunkten bieten, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.

jenes in gewisser Hinsicht unverständlich bliebe[1]. Aus allem geht deutlich hervor, wie sehr sich Clemens mühte, das Gesetz gnostischen Angriffen gegenüber zu verteidigen, wobei er es oft nahe an das Evangelium heranrückte, andererseits aber dessen Überlegenheit energisch zu wahren. Diese beiden einander widerstreitenden Interessen suchte er mit Hilfe der Heilsgeschichte und des Erziehungsgedankens miteinander zu vereinen, wobei er in allem Wesentlichen den Lösungen des Irenaeus folgte, der die gleichen Aufgaben zu bewältigen hatte[2].

Es ist ferner nicht ohne Interesse, auch darauf zu achten, worin beide Autoren voneinander abweichen. Irenaeus besaß eine ausgeprägte Vorliebe für die Heilsgeschichte; daher ist er mit erschöpfender Gründlichkeit besonders im IV. Buche von Adv. haer. allen damit zusammenhängenden Fragen energisch nachgegangen, hat eingehend von Gottes Bundesschließungen gehandelt, hat die einzelnen Teile des Gesetzes charakterisiert und alles aufs sorgfältigste aus der Schrift begründet. Damit verglichen tragen die Clementinischen Darlegungen mehr Gelegenheitscharakter an sich. Das Interesse des Clemens richtete sich auch zum Teil auf andere Fragen, als sie Irenaeus zu beantworten suchte. Neben dem Kampfe gegen die Häresie galt es, die Abwehr philosophischer Angriffe durchzuführen und das Gesetz ihnen gegenüber zu verteidigen. Dabei erhob sich für Clemens ein neues Problem, das einem Irenaeus ganz ferngelegen hatte: das Verhältnis von Philosophie und Gesetz. Wir beobachten bei seiner Behandlung das gleiche Schwanken, dem wir bereits beim Darstellen des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium begegnet sind. Bald erscheinen Philosophie und Gesetz als fast identische Größen, was mit Hilfe der Hypothese vom Diebstahl der Hellenen bis in kleinste

---

1 Strom. VI 44, 4, II 453, 27: *τοῖς μὲν γὰρ κατὰ νόμον δικαίοις ἔλειπεν ἡ πίστις*; Strom. IV 134, 4, II 308, 1ff.: *οὐ συνήσετε τὴν διαθήκην τὴν παλαιάν*; Irenaeus ist der Frage, worin das „Mehr" des Evangeliums bestehe, energisch nachgegangen, cf. adv. haer. IV 11, 4; 13, 1. Er stimmt gleich im ersten Punkte mit Clemens überein: primo quidem non tantum in Patrem, sed et in filium eius iam manifestatum credere (13, 1). Auf die anderen Differenzpunkte ist bereits früher hingewiesen worden.

2 Es ist ungeschichtlich, wenn Overbeck-Bernoulli, S. 96, behaupten, daß Clemens in der Schätzung des Gesetzes „mehr mit Philon als mit Paulus" gehe, denn von einer absoluten Hochschätzung des *νόμος* ist bei unserem Autor keine Rede.

Einzelheiten hinein nachgewiesen wird, bald wird die Überlegenheit des Gesetzes mit aller Entschiedenheit gewahrt. Philosophie und Gesetz bilden schließlich vorbereitende Wege für das Evangelium, sie sind *παιδαγωγοὶ εἰς Χριστόν*[1]. Man erkennt deutlich, daß die Clementinische Konzeption von Gesetz — Evangelium ein Ausschnitt aus seiner Geschichtstheologie ist, die in ihrer Berücksichtigung der außerchristlichen Entwicklung in den Bahnen Justins wandelt, während Irenaeus sich streng auf die Heilsgeschichte beschränkt hat. Den zwischen beiden waltenden Unterschied erkennt man zum Beispiel deutlich bei der Durchführung des Gedankens, daß dem Gesetz die *πίστις* fehle. Bei Irenaeus bildet er ein wichtiges Glied in dem Beweise, daß der Herr durch seine Inkarnation pleniorem gratiam et maiorem munerationem gebracht habe (adv. haer. IV 11, 4), und daß die naturalia legis eine plenitudinem et extensionem dadurch erfahren hätten (adv. haer. IV 13, 1). Die Tendenz dieser gründlichen Ausführungen ist deutlich eine antimarcionitische. Clemens bringt den gleichen Gedanken in einem anderen Zusammenhang. Ihn beschäftigt das Verhältnis, in dem Griechen, Juden und Christen zueinander stehen. Er bestimmt es an Hand von Schriftstellen dahin, daß den Juden der Glaube fehle, während die Griechen noch dazu im Götzendienst befangen seien[2]. Gewiß kennt auch Clemens eine Auseinandersetzung mit Marcion, aber ich möchte doch die eben angedeutete Differenz zwischen ihm und Irenaeus für charakteristisch ansehen. Was unseren Autor kennzeichnet, ist die Weite seines Blickfeldes, die er auf seinen Reisen und während seines alexandrinischen Aufenthaltes gewonnen hat. Das ihn unablässig beschäftigende Problem ist die Gewinnung der gebildeten heidnischen Kreise für das Christentum. Hier knüpft er an die von den Apologeten, besonders von Justin, geleistete Arbeit an und verwertet dabei auch Philonische Anregungen, wobei er alles großzügiger ausbaut und dank seiner überraschenden Belesenheit eingehender begründet. In diesen Rahmen stellt er nun das Problem Gesetz — Evangelium hinein, wobei er die Berechtigung des

1 Strom. VI 44, 1, II 453, 16ff.: *οὕτως κατὰ καιρὸν ἐδόθη νόμος μὲν καὶ προφῆται βαρβάροις, φιλοσοφία δὲ Ἕλλησι, τὰς ἀκοὰς ἐθίζουσα πρὸς τὸ κήρυγμα*; VI 159, 9, II 514, 5ff.

2 Strom. VI 44, 4, II 453, 27ff.

Gesetzes nach zwei Seiten hin erweist — im Kampfe gegen die Gnosis und die Philosophie — und zugleich getreu seiner geschichtstheologischen Konzeption, die von einem bestimmt ausgeprägten Gedanken der göttlichen Ökonomie und Erziehung beherrscht ist, die prinzipielle Überlegenheit des Evangeliums behauptet. Hier schließt er sich an Irenaeus an, verwendet aber auch paulinische Gedanken, soweit sie für seine Betrachtungsweise einen Anknüpfungspunkt bilden. So kreuzen sich bei ihm verschiedenartigste Anregungen, die alle mit seiner Grundanschauung verbunden werden. In der Art, wie dies geschieht und wie sich beides gegenseitig durchdringt, liegt die Eigenart des Clemens beschlossen.

Wir kommen zu ähnlichen Erkenntnissen, wenn wir uns jetzt der Behandlung einer Frage zuwenden, die mit der eben erörterten eng zusammenhängt. Der Kampf gegen das Gesetz wird von Philosophen wie Gnostikern[1] u. a. auch so geführt, daß sie auf den *φόβος* hinweisen, der als ein *πάθος*[2] und als ein niederes Motiv alle an das Gesetz gebundene Ethik entwerte. Demgegenüber mußte die Aufgabe des Clemens darin bestehen, die Berechtigung des *φόβος* im einzelnen nachzuweisen und die These zu verteidigen: *διό μοι δοκεῖ ὁ θεῖος νόμος ἀναγκαίως τὸν φόβον ἐπαρτᾶν*[3]. Der Beweis wird von verschiedenen Gesichtspunkten aus geführt. Dabei sind zwei Abschnitte besonders lehrreich, weil sie die Argumente des Clemens gut zusammenfassen. Bei beiden beobachten wir, wie er auf das enge Verbundensein von *νόμος* und *φόβος* hinweist und aus der Notwendigkeit des einen Faktors das Vorhandensein des anderen dartun will. In Strom. II 32, II 130, 1ff. geht er von diesem

1 Strom. II 32, 1, II 130, 1: *οἱ δὲ τοῦ φόβου κατηγοροῦντες κατατρέχουσι τοῦ νόμου*; die gleiche Frontstellung auch in Strom. II 48, 1, II 138, 15f.; IV 9, 6, II 252, 19f.; 11, 1, II 253, 5f.

2 Strom. II 32, 2, II 130, 8: *ναί, φασίν, ἄλογος ἔκκλισις ὁ φόβος ἐστὶ καὶ πάθος*. Dies ist die Definition Chrysipps = StVF III 411. — Sie wirkt auch sonst nach, cf. Strom. II 40, 1, II 134, 7f.: *ἀλλ' εἰ καὶ πάθος ὁ φόβος, ὡς βούλονταί τινες, ὅτι φόβος ἐστὶ πάθος* ....; Strom. IV 11, 1, II 253, 5: *οὔκουν πάθος ὁ φόβος*; Päd. I 101, 1, I 150, 23f.: *τὸν δὲ φόβον ἔκκλισιν ἀπειθῆ λόγῳ*. Clemens knüpft hier an und verbindet die stoische Anschauung mit Prov. 3, 7: *φοβοῦ δὲ τὸν θεὸν καὶ ἔκκλινε ἀπὸ παντὸς κακοῦ*. So definiert er seinerseits: *ὁ θεῖος φόβος ἔκκλισίς ἐστι κακοῦ* (Strom. II 4, 4, II 115, 6f.), was er nun gestützt auf die Schriftstelle positiv wertet.

3 Strom. II 120, 1, II 178, 11.

Gedanken aus und behauptet zunächst, daß ein Gegner der Furcht auch das Gesetz bekämpfen müsse und schließlich Gott, den Geber des Gesetzes (§ 32, 1). Der *νόμος* sei aber notwendig, da seine Aufhebung zur sittlichen Zügellosigkeit führe und deshalb abzulehnen sei (§ 32, 2). Damit ist implizite die Berechtigung des *φόβος* bewiesen. Clemens geht jetzt dazu über, die in der stoischen Definition des *φόβος* (*ἄλογος ἔκκλισις ὁ φόβος ἐστὶ καὶ πάθος*) enthaltene Kritik zu entkräften, und richtet sein Augenmerk vornehmlich auf die beiden Worte *ἄλογος* und *πάθος*. Wie kann der *νόμος* das Prädikat *ἄλογος* erhalten, wo es doch heißt: *διὰ λόγου δοθείσης μοι τῆς ἐντολῆς* (§ 32, 3)? Wenn das Gebot sich aus pädagogischen Gründen (*διὰ παιδείαν*, § 32, 3) der Furcht bedient, so gilt dann auch von dieser der Satz: *οὐ τοίνυν ἄλογος ὁ φόβος, λογικὸς μὲν οὖν* (§ 32, 4). Damit glaubt Clemens, den einen philosophischen Einwand zurückgewiesen zu haben; was er sonst noch zugunsten seiner Position anführt[1], mag unberücksichtigt bleiben, und der Versuch, alles auf einen Streit mit den Sophisten hinauszuschieben (§ 33, 1f.), lenkt von dem eigentlichen Gedankengang völlig ab. Der Nachweis, daß die Furcht kein *πάθος* sei, findet sich etwas später[2]. Er erweckt beim Leser den Eindruck, daß sich Clemens mancher sophistischen Mittel bedienen muß, um die These zu erhärten: *ὁ τοῦ ἀπαθοῦς θεοῦ φόβος ἀπαθής*[3]. Hier greift ergänzend der zweite der von uns zu besprechenden Abschnitte ein (Strom. IV 9, 6—11, 1, II 252, 19ff.). Wieder wird der Kampf für die Berechtigung des *φόβος* vom *νόμος* aus geführt. Dieser gelte nicht für die Gerechten, wohl aber für die Sünder — *ὅταν γὰρ ἀφέλῃς τὸ αἴτιον τοῦ φόβου, τὴν ἁμαρτίαν, ἀφεῖλες τὸν φόβον* (§ 9, 7) — und damit natürlich auch die Strafe, die das

---

1 Strom. II 32, 4, II 130, 13ff.: *ἀλλ' εἰ σοφίζονται τὰ ὀνόματα, εὐλάβειαν καλούντων οἱ φιλόσοφοι τὸν τοῦ νόμου φόβον, εὔλογον οὖσαν ἔκκλισιν.* — Um die Tragweite dieses Vorschlages zu verstehen, ziehe man StVF III 175 zum Vergleich heran, wo sich ebenfalls die Gleichung *εὐλάβεια = εὔλογος ἔκκλισις* — die Gegner betonten gerade das Wort *ἄλογος ἔκκλισις* — findet, und wo es von ihr heißt: *τὸ γὰρ εὐλαβεῖσθαι σοφῶν ἴδιον, οὐ φαύλων ἐστίν.* Daß das Clementinische Angebot für jeden Stoiker eine glatte Unmöglichkeit bedeutet, lehrt ein Blick in StVF III 431: *τὴν δὲ εὐλάβειαν* (scil. *ἐναντίαν φασὶν εἶναι*) *τῷ φόβῳ, οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν. φοβηθήσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβηθήσεσθαι δέ.*

2 Strom. II 39, 4—40, 3, II 134, 1ff.

3 Strom. II 40, 2, II 134, 10.

Gesetz androht. Clemens führt ein neues Argument in die Diskussion ein, indem er die Notwendigkeit der Furcht aus der menschlichen Existenz, die der Sünde verfallen ist, erklärt. Daher gehören *ἐντολή* und *φόβος* untrennbar zusammen (*αἳ τὸν φόβον ἐπαρτῶσαι ἐντολαί*, § 10, 3). Dessen segensreiche Wirkungen ersieht man schließlich noch daraus, daß die Befolgung des Gebotes zur Gottes- und Nächstenliebe führt, also eine hohe, positive ethische Bedeutung aufweist. Aus allem folgert Clemens: *οὔκουν πάθος ὁ φόβος* (§ 11, 1). Der Schluß tritt vielleicht etwas zu unvermittelt auf, ist aber vom Boden der stoischen *πάθος*-Lehre überzeugend. Darf man denn die Furcht als *κίνησις ψυχῆς ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν* bezeichnen, wenn sie die Liebe zu Gott bewirkt, oder darf man gar in ihr eine *ἁμαρτία* sehen, was doch stoischer Ansicht entsprach[1]? Wir haben uns absichtlich auf zwei Abschnitte beschränkt, um die grundlegende Rechtfertigung des *φόβος* durch Clemens vorzuführen. Sie sind indes von entscheidender Wichtigkeit und zeugen zugleich von der Sorgfalt, mit der er zu Werke ging. Mannigfache Gründe, die verschiedenen Höhenlagen angehören, werden zur Stärkung der eigenen Position angeführt; bald werden Bibelstellen in den Vordergrund geschoben, bald philosophische Argumente; neben tiefen christlichen Gedanken findet sich flaches sophistisches Räsonnement, und wie ein roter Faden zieht sich durch alle Darlegungen hindurch die enge Zusammengehörigkeit von Sünde, Gebot, Gesetz, Furcht — alles zusammengehalten durch den Glauben an den gütigen Gott, der in seiner großen *φιλανθρωπία* der Erzieher der ungehorsamen Menschen ist und sich dabei der Furcht als eines wirksamen pädagogischen Mittels bedient[2].

Das ganze Bestreben des Clemens ist daher darauf gerichtet, die positiven Wirkungen des *φόβος* nachzuweisen. In seinen Werken hat er eine Fülle von Beobachtungen gesammelt,

---

1 Cf. StVF III 468: *πᾶν μὲν γὰρ πάθος ἁμαρτία κατ' αὐτούς ἐστι.*

2 Natürlich finden sich diese Gedanken in den Clementinischen Schriften sehr häufig, die Widerlegung der philosophischen Einwände gegen die Furcht begegnet uns gleichfalls des öfteren. Ich beschränke mich, für *πάθος* hinzuweisen auf Strom. II 39, 4, II 134, 3: *οὐ πάθει ἀπάθειαν* und Strom. II 84, 2, II 157, 5f.: *οἱ τοίνυν ἐμπαθοῦς φόβου περιποιητικὸν τὸν νόμον ὑπολαβόντες*; für *ἄλογος* auf Päd. I 33, 3, I 110, 4f.: *ἐμφρόνως, οὐκ ἀφρόνως, δεδιττόμενοι τῷ φόβῳ.*

die seine Hauptthese begründen sollen: *διὸ καὶ σωτήριος, εἰ καὶ πικρός, ὁ φόβος*[1]. Wird doch das Gute, das sich immer von der freundlichen Seite zeigt, gering geschätzt, *θεραπεύεται δὲ ὑπομιμνῄσκον τῷ φιλανθρώπῳ τῆς δικαιοσύνης φόβῳ*[2]. Daher behandelt Christus die Ungehorsamen schärfer, um sie *διὰ τὸν φόβον* zur Bekehrung zu nötigen[3]. Auf diese erzieherische Bedeutung der Furcht geht Clemens besonders im Prot. des näheren ein, wo er zu wiederholten Malen die Heiden vor der göttlichen Strafandrohung und dem Gericht warnt und ihnen den göttlichen Zorn eindringlich vor Augen stellt, um dadurch ihre Hinwendung zum Christentum zu erreichen[4]. Aber das ‚*προσμένοντες τὴν κρίσιν*'[5] ist eine Haltung, die auch dem Christen eigentümlich ist. Er ist gleichfalls von der Furcht beseelt, nur weiß er, daß hinter dem Gerichte Gottes Erbarmen steht, und preist mit den Worten des Hymnus, der den Päd. abschließt, den Logos als *ἐλέους πηγή*[6]. Die erste Wirkung des *φόβος* wäre also das Meiden der Sünde: *ἐκφοβεῖν, ἵνα μὴ ἁμάρτωμεν*[7], was Clemens als unterste Stufe wertet[8], aber sofort nach der positiven Seite hin ergänzt: *φόβος . . . εἰς ἀνακοπὴν ἁμαρτημάτων καὶ προτροπὴν κατορθωμάτων*[9].

Letzteres behandelt er in seinen Schriften in immer neuen Variationen und schärft seinen Lesern diese seine Grundansicht ein: *αὐτὸς γοῦν ὁ φόβος ὠφελεῖ καὶ πρὸς ἀγαθοῦ τοῖς ἀνθρώποις ἐξεύρηται*[10]. Er leitet zur *σοφία*[11] und zur

---

1 Päd. I 83, 2, I 139, 2.

2 Päd. I 86, 3, I 140, 28.

3 Päd. I 86, 2f., I 140, 19ff.

4 Prot. 82, 3, I 62, 14ff.: . . . . *φοβούμενος τὴν ὀργήν*; 84, 1, I 63, 15; 84, 5, I 63, 29ff.; 85, 1, I 64, 11; 87, 3, I 65, 14f.: *ἐπιστρέφει τοὺς ἀνθρώπους πλησιάζοντας τῷ φόβῳ*; 95, 1, I 69, 22 u. ö.

5 Päd. III 100, 2, I 290, 24.

6 Päd. III 101, 1, I 291, 3: *ἀγαθοῦ τοῦ θεοῦ κριτοῦ τε μὴ πικροῦ*; I 292, 37; Strom. II 37, 2, II 132, 20ff.

7 Päd. I 68, 3, I 130, 10; 83, 2, I 139, 1f.; Strom. II 4, 4, II 115, 6f.; II 120, 1, II 178, 11ff.

8 Strom. IV 53, 1, II 272, 19ff.: *ὁ μὲν οὖν πρῶτος βαθμὸς τῆς σωτηρίας ἡ μετὰ φόβου διδασκαλία, δι' ἣν ἀπεχόμεθα τῆς ἀδικίας*; cf. Strom. VII 69, 8—70, 1, III 50, 16ff.

9 Päd. I 97, 1, I 147, 19f.

10 Päd. I 67, 2, I 129, 24f.; cf. hiermit Ecl. 20, 4, III 142, 18f.: *ὁ* (scil. *ὁ φόβος*) *δὲ εἰς ἀγαθὸν παιδαγωγῶν εἰς Χριστὸν ἄγει καὶ ἔστι σωτήριος.*

11 Strom. II 33, 2, II 130, 19ff. (im Anschluß an Prov. 1, 7).

ἀφοβία[1], führt zur ἐγκράτεια[2], auf ihm baut sich also das ganze Tugendleben auf, so daß schließlich auch die ἀγάπη auf ihn zurückgeht[3]. Damit ist seine Unentbehrlichkeit für die Entfaltung der Ethik nachgewiesen.

Um die Clementinischen Ausführungen recht zu verstehen, muß man jedoch bedenken, daß er einen vertieften Furcht-Begriff besitzt. Im Anschluß an Plato (Gesetze I 646 E) unterscheidet er zwischen einer doppelten Furcht, von denen die eine μετὰ αἰδοῦς verbunden sei und im Verhältnis der Kinder zu ihren Eltern und der Menschen zu Gott herrsche. Nur dies sei eine wahre Furcht. Die andere eigne den Sklaven, die ihren Herren immer entgegentreten ‚μετὰ μίσους'[4]. In Strom. II 53, 4, II 142, 7ff. kommt Clemens erneut auf dieses Thema zurück[5] und preist die wahre Furcht, die stets mit Liebe gepaart sei, was man aus dem Verhältnis des Kindes zum Vater ersehen könne: ὃν φοβοῦμαι ἅμα καὶ ἀγαπῶ (Z. 9)[6]. Sie wird auch nie lediglich eine Furcht vor Strafe sein, was einem Anfangsstadium der inneren Entwicklung entsprechen würde und einer egoistischen Haltung verhaftet bliebe, sondern eine Scheu, Gott durch die Sünde zu beleidigen: ὁ ‹δὲ› φοβού-

---

1 Strom. II 39, 4, II 134, 3.

2 Strom. VII 69, 8, III 50, 18f.

3 Päd. I 59, 1, I 125, 2; Strom. II 53, 3, II 142, 6f.: ὁ φόβος τῆς ἀγάπης ἀρχή, κατὰ παραύξησιν πίστις γινόμενος, εἶτα ἀγάπη; Clemens bleibt sich indes nicht konsequent, in Strom. II 31, 1, II 129, 17f. bildet die πίστις die Grundlage: μεθ' ἣν φόβος . . .; Strom. II 41, 1, II 134, 16f.: φόβος führt zu μετάνοια und ἐλπίς. Da er in der Nachfolge der Stoiker die Tugenden alle eng miteinander zusammenhängen läßt (cf. Strom. II 45, 1, II 136, 23), fallen gewisse Schwankungen in den Ausführungen für ihn wenig ins Gewicht. Gilt doch der Grundsatz: ὁ μίαν ἔχων ἀρετὴν . . ., πάσας ἔχει διὰ τὴν ἀντακολουθίαν (Strom. II 80, 3, II 155, 3). — Strom. IV 10, 3, II 253, 4f.

Die Darlegungen über den φόβος erscheinen verglichen mit denen über den νόμος weithin wie eine Dublette. Clemens behauptet in anderen Stellen mit gleichem Nachdruck dessen positive Bedeutung, wobei er sich ebenfalls an die Proverbien anlehnt. Er verbindet νόμος und παιδεία, läßt jenen zur μετάνοια führen und sieht in ihm den Ausgangspunkt für das Gewinnen der Gnosis wie für den Aufstieg im Tugendleben.

4 Päd. I 87, 1, I 140, 29ff.

5 Der Anschluß an Plato ist unverkennbar: διττοῦ τυγχάνοντος τοῦ φόβου, Z. 8.

6 Cf. Strom. II 53, 5, II 142, 12: ἀγάπῃ καὶ φόβῳ κεκραμένος.

μενος προσκόψαι τῷ πατρὶ ἀγαπᾷ αὐτόν (Z. 11). Clemens greift hier einen Gedanken des Irenaeus auf und spinnt ihn etwas weiter aus. Dieser hatte schon die Zusammengehörigkeit von Furcht und Liebe behauptet und sich ebenfalls des Gegensatzes von Sklaven und Kindern bedient: auxit autem etiam timorem: filios énim plus timere oportet quam servos, et maiorem dilectionem habere in patrem[1]. Das Plato-Zitat ist für Clemens jedenfalls nicht der Ausgangspunkt, es soll nur dazu dienen, einer christlichen Vorstellung etwas philosophische Färbung zu verleihen und sie dadurch einem gebildeten Publikum zu empfehlen.

Wie Clemens bewußt an christliche Traditionen anknüpft, möchte ich noch an einem zweiten Beispiele zeigen. Hat er die Furcht zu rechtfertigen versucht, indem er sich auf die Weisheitsliteratur berief, so ist er darin nicht originell, sondern hat im Hirten des Hermas einen Vorläufer. Es ist lehrreich, die Clementinischen Darlegungen mit Mandata VII zu vergleichen, einem Abschnitt, der ausschließlich dem φόβος gewidmet ist. Hermas wertet ihn gleich Clemens positiv: ὥστε ὁ φόβος τοῦ κυρίου ἰσχυρός ἐστι καὶ μέγας καὶ ἔνδοξος (VII 4) und sieht in ihm eine unerläßliche Voraussetzung für die σωτηρία (VII 1). Diese Furcht führt zu einer Scheu vor den bösen Taten, die der Teufel wirkt: φοβούμενος οὖν τὸν κύριον φοβηθήσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου καὶ οὐκ ἐργάσῃ αὐτά, ἀλλ' ἀφέξῃ ἀπ' αὐτῶν (VII 3). Damit vergleiche man Strom. II 40, 2, II 134, 10ff.: φοβεῖται γάρ τις οὐ τὸν θεόν, ἀλλὰ τὸ ἀποπεσεῖν τοῦ θεοῦ. ὁ δὲ τοῦτο δεδιὼς τὸ τοῖς κακοῖς περιπεσεῖν φοβεῖται καὶ δέδιεν τὰ κακά. Es ist derselbe Gedankengang, der beiden Stellen zugrunde liegt, die Abweichungen bei Clemens erklären sich ungezwungen aus der bestimmten Tendenz seiner Ausführungen[2]. Wir haben bereits zu wiederholten Malen eine Abhängigkeit des Clemens vom Hirten des Hermas beobachten können, so daß es nicht unwahrscheinlich ist, auch hier einen Einfluß anzunehmen.

---

1 Irenaeus, adv. haer. IV 16, 5.

2 Natürlich fehlt es nicht an Abweichungen. Wenn Hermas schreibt: δισσοὶ οὖν εἰσιν οἱ φόβοι (VII 4), so meint er damit den φόβος τοῦ κυρίου und διαβόλου; Clemens unterscheidet im Anschluß an Plato zwei Arten der Furcht (μετὰ αἰδοῦς, μετὰ μίσους): διττὸν δὲ τὸ εἶδος τοῦ φόβου (Päd. I 87, 1, I 140, 29).

So hat sich Clemens die Anschauungen seiner Vorgänger weithin zu eigen gemacht und mit philosophischen Gedanken kombiniert. Das, was ihm eigentümlich ist, sehe ich in dem energischen Bemühen, die Berechtigung der Furcht philosophischen Gegnern gegenüber nachzuweisen und Einwände, die aus diesem Lager kamen, zurückzuweisen. Man muß ihm das Zeugnis ausstellen, daß er sich dieser schwierigen Aufgabe mit Umsicht und Entschiedenheit unterzogen hat.

Wir sahen bisher, daß die Furcht für Clemens ein wichtiges Motiv bedeutete, um den Gehorsam zu bewirken, den der Mensch dem göttlichen Gebote schuldet. Daneben weist unser Autor auf die Verheißung hin, die ebenfalls einen Ansporn bildet[1] und bereits als höhere Stufe betrachtet wird[2]. Beides zusammen, *φόβος* und *ἐπαγγελία*, charakterisieren das Tugendleben des Anfängers und sind weit entfernt von der Höhe gnostischer Vollkommenheit. Damit verbinden sich ähnlich wie bei Philo[3] Nützlichkeitserwägungen. Clemens schiebt sie besonders im Prot. aus begreiflichen Gründen in den Vordergrund, sie fehlen aber auch sonst bei ihm nicht ganz. So heißt es zum Beispiel mit geradezu programmatischer Schärfe: *πάντα ὀνίνησιν ὁ κύριος καὶ πάντα ὠφελεῖ*[4]. Clemens stellt seinen Lesern eindringlich vor Augen, daß sie durch Befolgen der Gebote nur ihren eigenen Nutzen fördern und daß ihre Rettung in ihrem Interesse liege[5]. Dies führt zu einer starken

---

1 Strom. VI 98, 3, II 481, 20f.: *ἐπαγγελία δὲ ἀφορμὴ τοῦ διώκειν ὑπακοήν, δι' ἧς ἡ σωτηρία*; Strom. VII 69, 8, III 50, 17f.: *ἢ δι' ἐπαγγελίαν ἢ διὰ φόβον θεοῦ ἐγκρατεύονταί τινες.*

2 Strom. IV 53, 1, II 272, 19ff.: Der *πρῶτος βαθμὸς τῆς σωτηρίας* ist die Furcht; *δεύτερος δὲ ἡ ἐλπίς, δι' ἣν ἐφιέμεθα τῶν βελτίστων.*

3 Philo, Abr. 128—130, IV 29, 11ff.: . . . *ἢ τυχεῖν ἀγαθῶν ἐλπίζουσιν ἢ τιμωριῶν ἀπαλλαγὴν εὑρήσεσθαι προσδοκῶσι*; dies entspricht genau Strom. IV 53, 1, II 272, 19ff. (siehe vorige Anmerkung). Für die Rolle, die der Nützlichkeitsgedanke bei Philo gespielt hat, siehe meine Stellensammlung in „Philo", S. 234, A. 6, wo die Worte *ὠφέλιμον, συμφέρον* wie Stichworte immer wiederkehren.

4 Päd. I 7, 1, I 94, 6f.

5 Prot. 90, 3, I 67, 9; 106, 5, I 76, 19f.: *ὁ ἐκζητῶν τὸν θεὸν τὴν ἰδίαν πολυπραγμονεῖ σωτηρίαν*; 115, 5, I 81, 28f.: *ὁ δὲ πειθόμενος αὐτῷ κατὰ πάντα δὴ πλεονεκτεῖ*; 117, 1, I 82, 20f.: *λῷον οὖν καὶ ἄμεινον . . . .*; 123, 2, I 86, 28f.: *τὸ λυσιτελοῦν ἑλέσθαι, ἢ κρίσιν ἢ χάριν* — die abschließenden Worte des Prot.

Unterstreichung des Lohngedankens[1], der nicht allein jenseitige Güter in Aussicht stellt, sondern auch irdische verheißt[2]. Es ist gewiß nicht das Tiefste, das Clemens über die Motivierung des Gehorsams zu sagen hat, es muß aber beachtet werden, daß er ihm in der missionarischen Verkündigung und in der ethischen Unterweisung des *προκόπτων* eine gewisse Bedeutung beimißt, wobei er offensichtlich an die platonisch-stoische Anschauung anknüpft, daß die Tugend *ὠφέλεια* im Gefolge habe[3].

Mit allem hält sich Clemens in einer bestimmten Linie, die im wesentlichen auf biblische Ansichten zurückgeht. Die Frage nach dem Entstehen der Tugend wird dahin beantwortet, daß der Mensch sich auf Grund seiner Willensfreiheit für den Gehorsam entscheidet und daß er das Gebot freiwillig befolgt[4], wobei er sich von bestimmten Motiven leiten läßt. Bei dieser Einstellung hat der Wille entschieden den Vorrang: *προηγεῖται τοίνυν πάντων τὸ βούλεσθαι· αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασιν*[5]. Daraus ergibt sich die Verantwortlichkeit des Menschen und die Schuld, wenn er dem Rufe Gottes bewußt keine Folge leistet. Auf diese Zusammenhänge haben wir bereits in unseren früheren Darlegungen hingewiesen und ebenfalls darauf aufmerksam gemacht, daß diese Gedanken zuweilen in ein stoisches Gewand gehüllt werden, so wenn es von der Tugend heißt, sie sei ‚*ἐφ' ἡμῖν*' und keiner anderen Macht unterworfen[6].

Bei unseren Untersuchungen über die Fassung der Willensfreiheit bei Clemens bemerkten wir neben dem starken Vorherrschen des Voluntarismus eine intellektualistisch bestimmte Nebenströmung (cf. S. 118). Gleich Philo, wenn auch nicht in dem Maße wie sein Vorgänger, hob unser Autor

---

1 Prot. 107, 1, I 76, 21: *ὁ μισθὸς τῆς εὑρέσεως ζωὴ παρὰ θεῷ.*

2 Prot. 93, 2, I 68, 18f.: *πολλῶν δὲ καὶ ἄλλων ἔστιν ἀπολαῦσαι ἀγαθῶν τοὺς δικαιοσύνης ἐραστάς*; cf. dazu Prot. 94, 2f., I 69, 4ff.

3 Plato, Staat V 457 B u. ö.; StVF III 75, 87 u. ö.

4 Strom. VII 19, 2, III 14, 6f.: . . . *ταῖς ἐντολαῖς ὑπήκοον. οὗτος γάρ ἐστιν ὁ θεράπων τοῦ θεοῦ ὁ ἑκὼν ταῖς ἐντολαῖς ὑπαγόμενος*; VII 20, 6, III 15, 6; 21, 1, III 15, 13f.

5 Strom. II 77, 5, II 153, 21f.

6 Strom. IV 124, 1, II 303, 11f.; Stählin weist im Apparat auf Epiktet, Enchiridion 1 hin; dies schließt jedoch nicht aus, daß Clemens gleich in der Fortsetzung behauptet: *θεόσδοτον γὰρ τὸ δῶρον καὶ οὐχ ὑποπῖπτον ἄλλῳ τινί* (124, 2, II 303, 14f.).

die wichtige Rolle hervor, die der *νοῦς* bzw. der *λογισμός* hier spielen. Die rechte Urteilsbildung ist dann für ihn die Voraussetzung für das rechte ethische Tun: *ταύτῃ καὶ τὸν νοῦν εἰλήφαμεν, ἵνα εἰδῶμεν ὃ ποιοῦμεν*[1]. Zum *ποιεῖν* gehört die *ἐπιστήμη*[2]; daher fragt Clemens geradezu: *οὐχὶ ... καὶ τὸ ποιεῖν ἐκ τοῦ λόγου γίνεται; εἰ γὰρ μὴ λόγῳ πράττοιμεν, ἀλόγως ποιοῖμεν ἄν*[3], und sieht in der *ἄγνοια* den großen Gegenspieler, den es zu bekämpfen gilt[4].

Man erkennt auf den ersten Blick, daß Clemens hier von der griechischen Ethik abhängig ist und daß ihn insonderheit der stoische Intellektualismus beeinflußt hat. Auf Anhänger dieser Richtung beruft er sich auch mit Vorliebe in den ethischen Partien seiner Werke. So schildert er mit Chrysipps Worten das Entstehen der Tugend, die dem Menschen nicht *φύσει* eigne, ihm auch nicht von selbst zuwachse (*φυσικῶς ὕστερον ἐπιγίνεται* Z. 11), sich auch nicht auf Grund der Gewohnheit vollende (nach Art der Sprache), sondern immer auf dem *ἑκούσιον* beruhe[5]. Dies schließt für Clemens jedoch nicht aus, daß die Menschen von Natur zur Tugend angelegt seien: *ὅτι φύσει μὲν γεγόναμεν πρὸς ἀρετήν, οὐ μὴν ὥστε ἔχειν αὐτὴν ἐκ γενετῆς, ἀλλὰ πρὸς τὸ κτήσασθαι ἐπιτήδειοι*[6]. Alles komme nur darauf an, diese *εὐφυΐα*[7] durch sorgsame Pflege zu entwickeln,

---

1 Strom. VII 20, 7, III 15, 8f.

2 Strom. II 45, 7, II 137, 9f.

3 Strom. I 45, 5, II 30, 12f.

4 Strom. I 7, 2, II 6, 18f.

5 Strom. VII 19, 3, III 14, 9ff. = StVF III 224.

6 Strom. VI 95, 5, II 480, 3ff.; 96, 3, II 480, 16: *πάντες ... πρὸς ἀρετῆς κτῆσιν πεφύκασιν.*

7 Clemens bedient sich ebenfalls dieses bekannten Terminus, den auch Philo vor ihm verwandt hat (cf. L. A. III 249, I 168, 18ff.; cherub. 101, I 194, 21). Er findet sich bei ihm in der Bedeutung „gute Anlage": *καὶ εἰ ἄλλως ἦσαν εὐφυεῖς* (VI 96, 3, II 480, 19), was mit dem Sprachgebrauch Philos übereinstimmt und auf die aristotelische Fassung der *φύσις* zurückgeht (Pol. VII 13, 1332a, 38ff.). Daneben umspannt *εὐφυΐα* bei Philo die Vollkommenheit selbst (L. A. I 55, I 74, 20ff.), ein Schwanken, das dem Bedeutungswandel der Philonischen *φύσις* entspricht. Bei Clemens habe ich dazu keine Parallele entdeckt, denn das *εὐφυεῖς* in Strom. I 43, 1, I 28, 18 steht im Sinne von Anlage (cf. Stählins Übersetzung: „für besonders begabt". III, S. 45), und die Wendung *πρὸς τὴν εὐφυΐαν* in Strom. IV 17, 4, II 256, 20 will nur ausdrücken, daß der Körper zur „guten Beschaffenheit" (Stählin IV, S. 22) des Geistes beitrage.

was *μαθήσει* und *ἀσκήσει* geschehe, wie Clemens in Übereinstimmung mit den Philosophen und Philo ausführt[1].

Die gleichen Gedanken entwickelt er zu Beginn der Strom. mit größerer Ausführlichkeit. Er bemüht sich um den Nachweis, daß der Glaube allein nicht ausreiche, sondern erforderlich sei *ἡ περὶ τὴν μάθησιν πίστις*[2]. Die These, daß jede natürliche Anlage durch Übung vervollkommnet werden müsse, wird nun noch erhärtet durch das Beispiel von der Tugend. Diese beruhe auf der *φύσις*[3], bedürfe aber der Pflege. Daher sind *μάθησις* und *παιδεία* von der größten Wichtigkeit, denn sie allein bereiten das Erlangen des Zieles vor: *μαθήσει παιδευθείσης τῆς ψυχῆς ἐθέλειν αἱρεῖσθαι τὸ κάλλιστον*[4]. Ja, Clemens geht noch weiter und behauptet, daß man die Tugend nur *σὺν τῇ προπαιδείᾳ* erreichen könne[5], weil man nur dann in der Lage sei, falsche Anschauungen abzuwehren[6]. Die Notwendigkeit der *παιδεία*, zu der das *ἐλεγκτικὸν εἶδος* als integrierender Bestandteil gehört, wird aus Prov. 10, 12a. 17 gefolgert[7], wobei

---

1 Strom. VI 96, 3, II 480, 17. Stählin führt im Apparate Plutarch, Moralia 2 C an. Diese Anschauungen begegnen uns natürlich auch sonst, für Philo cf. meine Ausführungen in „Philo", S. 154ff., wo ich die wichtigsten Stellen besprochen habe.

2 Strom. I 35, 2, I 23, 9f.

3 Strom. I 34, 3, I 22, 24f.: *τὸ δ' ἄλλους παρ' ἄλλους εὖ πεφυκέναι πρὸς ἀρετήν*; 34, 4, I 23, 1: *οἱ ἐπιτηδείως φύντες*; 35, 1, I 23, 4f.: *τὸ τῆς δημιουργίας ἀγαθόν*.

4 Strom. I 35, 1, I 23, 5f.; cf. 34, 4, I 22, 28: *τῆς προσηκούσης παιδείας τυχόντες*.

5 Strom. I 35, 4, I 23, 13. Clemens versteht darunter die enzyklischen Wissenschaften.

6 Strom. I 35, 5, I 23, 17f. Clemens spielt hier besonders auf die Rhetoriker an und hat die Widerlegung der Sophisten im Auge.

7 Strom. I 35, 5f., I 23, 16ff. Die Tendenz dieses ganzen Abschnittes ist deutlich. Für das Erlangen der Tugend sind *παιδεία* und *μάθησις* notwendige Voraussetzungen, das Gleiche trifft auch für den Glauben zu. Ist dies aber richtig, dann gilt die These: *καταφαίνεται τοίνυν προπαιδεία ἡ Ἑλληνικὴ σὺν καὶ αὐτῇ φιλοσοφίᾳ θεόθεν ἥκειν εἰς ἀνθρώπους* (Strom. I 37, 1, I 24, 8f.). Auf den Nachweis dieses Satzes laufen alle Ausführungen zu Beginn von Strom. I hinaus. Clemens stellt also geflissentlich griechische Gedanken in den Vordergrund, wenn er das Entstehen der Tugend schildert, Gedanken, die unverkennbar stoisches Gepräge tragen (v. Arnim druckt sie unter den Fragmenten Chrysipps ab = StVF III 225). Die wahre Meinung des Clemens wird man daher in ihnen nicht sehen dürfen.

wir erneut beobachten, wie die Weisheitsliteratur für Clemens eine Brücke zu griechischen Ansichten bildet.

Wiederholt spricht er auch sonst von der *μάθησις* und stellt sie gern mit der *ἄσκησις* zu einer Formel zusammen, die fast stereotyp wiederkehrt. Sie gilt ebenso als Regel für den Alltag und dessen Erfordernisse wie für das Tugendleben im besonderen, sie ist die Grundlage für das Wachsen in der *ἀρετή* und das Gewinnen der *γνῶσις*[1]. Die häufige Erwähnung der *παίδευσις* gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang[2]; wir werden dadurch aufs neue daran erinnert, daß wir uns in griechischen Gedankengängen bewegen.

Dieser Eindruck hat sich manchen Forschern so stark aufgedrängt, daß sie hier den Schlüssel für das Verständnis der Clementinischen Ethik gefunden zu haben glaubten. So urteilte bereits Reuter: virtutis radix scientia esse perhibetur[3]. Ausführlich hat Verkuyl in seiner interessanten Dissertation über diese Frage gehandelt. Er achtet dabei zunächst darauf, daß bei Clemens ein enges Verhältnis zwischen Psychologie und Ethik besteht[4], wobei er freilich völlig unrichtig die Überordnung des Psychischen über das Ethische behauptet. Entsprechend der Tendenz, Clemens zu intellektualisieren, sagt er des weiteren: „Nur die Vernunft kann Grund moralischer

---

1 Strom. IV 124, 1, II 303, 10f.; Strom. II 45, 1, II 136, 25f.; II 75, 2, II 152, 24f.

2 Strom. I 2, 1, II 3, 23f.; ja, die ganze Welt wird als ein großes *παιδευτήριον* bezeichnet (QDS 33, 6, III 182, 14).

3 Reuter, S. 20.

4 Verkuyl, S. 5: „Zuweilen ist Clemens' Ethik ganz psychologisch gedacht; bald wieder zeigt seine Psychologie nur ethische Verhältnisse"; cf. S. 48: „Einheit von Tugend und Wissen"; diese ist aber nur möglich, wenn zuvor eine psychische Harmonie von Verstand und Wille geschaffen ist (S. 52); die Aufgabe besteht nach S. 54 darin: „Erhaltung, Verschönerung und Anordnung der bereits existierenden Elemente" zu erreichen, d. h. den Einklang aller Seelenteile; S. 84: „Die Seelenteile werden in normale Verhältnisse gebracht."

An sich ist eine Beachtung der Zusammenhänge, die zwischen Psychologie und Ethik bestehen, sehr verdienstlich, nur darf man dabei nicht so weit gehen wie Verkuyl, der schließlich die Überordnung des Psychischen behauptet (S. 86). Die scharfsinnige Arbeit bleibt letztlich im Menschlichen stecken, behandelt zu ausschließlich innerseelische Vorgänge, führt zu ständigen Intellektualisierungen und verkennt die religiöse Haltung des Clemens völlig.

Aktivität sein"[1]. Alles hänge von der rechten Einsicht ab; wer diese besitze, könne nichts Böses tun, er sei „zum Guten gezwungen"[2]. Das werde erreicht durch die „pädagogische Entwicklung"[3], die den Willen „von der ethischen Gleichgültigkeit zur guten . . . Tendenz" umbilde[4]. Rüther betont ebenfalls den ethischen Intellektualismus bei Clemens recht stark, wonach eine enge Verbindung zwischen Erkenntnis und Tugend bestanden haben soll[5]. Hatte Clemens, wie wir oben sahen, gelegentlich die natürliche Veranlagung des Menschen zur Tugend erwähnt, so unterstreicht Rüther diese Gedanken und begründet sie damit, daß der Mensch durch seine Teilhabe am Logos selbst ein *λογικός* geworden sei, daß in ihm eine *ἀπόρροια θεϊκή* (Prot. 68, 2, I 52, 4) existiere[6]. Niemand wird bestreiten, daß diese Forscher sich mit einem gewissen Rechte auf bestimmte Aussagen des Clemens berufen konnten, sie prüften nur nicht Tendenz und Zusammenhang der betreffenden Abschnitte. Tut man dieses, so erkennt man sofort, daß unser Autor diese Gedanken anführte, um die Gnostiker zu widerlegen oder um in Opposition zu weiten Gemeindekreisen die Berechtigung und göttliche Herkunft der Philosophie, auf der alle *μάθησις* beruht, zu behaupten. Ist die Tugend allein erreichbar, wenn eine Anlage entwickelt wird, so ist die gnostische Naturenlehre unhaltbar, und bedarf es der *παίδευσις* und *μάθησις*, um jenes Ziel zu erlangen, so ist dann auch die segenstiftende Notwendigkeit der enzyklischen Wissenschaften wie der Philosophie bewiesen. Hierfür bediente sich Clemens gewisser stoischer Anschauungen, die er nicht verschmähte, in seinen Gedankengang einzufügen. Gewiß betonte er zuweilen die natürliche Veranlagung des Menschen zur Tugend, wie er auch sonst gerade das hervorhob, was dem Menschen an sich eignete, ihm gleichsam angeboren war. Man denke nur, wie lebhaft er sich für eine natürliche Gotteserkenntnis einsetzte[7]!

1 Verkuyl, S. 25.
2 Verkuyl, S. 51.
3 Verkuyl, S. 52.
4 Verkuyl, S. 53.
5 Rüther, Erbsünde, S. 23.
6 Rüther, Erbsünde, S. 44f.
7 Prot. 25, 4, I 19, 10f.: Der Mensch wird im Anschluß an Platos Timaeus 90 A als *οὐράνιον φυτόν* bezeichnet; 63, 4, I 48, 19ff.: Clemens

Aber man übersehe dabei nicht, daß sich derartige Ausführungen vornehmlich im Prot. finden, daß sie einem propagandistischen Zwecke dienen und vor allem als Anknüpfung gedacht sind, als Brücke, um die Griechen der christlichen Botschaft geneigter zu machen! Es wäre ein methodischer Fehler, wollte man diese Ansichten isolieren und als echt Clementinische ausgeben. Es sind Hilfskonstruktionen, die mit griechisch-philosophischem Bildungsgut arbeiten, gelegentlich auftauchen und sofort von einer anderen Betrachtungsweise durchkreuzt werden, welche biblischen Ursprungs ist und durch den Gehorsam gegenüber der göttlichen *ἐντολή* am besten zu charakterisieren wäre. Dabei gilt es, noch auf eine Feinheit

---

billigt die Anschauungen der Philosophen, daß der Mensch zur Betrachtung des Himmels geschaffen sei (*πρὸς μὲν τὴν οὐρανοῦ θέαν παγκάλως γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον*); 100, 2, I 72, 24f.: *πέφυκε γάρ ὡς ἄνθρωπος οἰκείως ἔχειν πρὸς θεόν*; die gleiche Ansicht auch in Prot. 25, 3, I 18, 29ff.: *ἦν δέ τις ἔμφυτος ἀρχαία πρὸς οὐρανὸν ἀνθρώποις κοινωνία*, sie kann durch Unwissenheit verdunkelt werden, strahlt aber immer wieder auf, z. B. in den Worten gottbegeisterter Dichter; Päd. II 100, 4, I 217, 21f.: *τοὺς τὸν θεὸν τὸν ἔνοικον αὐτοῖς, τὸν λόγον* . . . .; Strom. I 94, 4, II 60, 24: *τοῦ ἐν ἡμῖν θείου*; cf. Molland, Gospel, S. 35, der auf diese oft zitierten Sätze ebenfalls hinweist und anschließend bemerkt: the idea of the natural kinship of man and God and of man's natural knowledge of God (S. 36). Im Hintergrunde dieser Anthropologie steht natürlich die stoische Theorie von den *κοιναὶ ἔννοιαι*.

Man muß aber diese Darlegungen über eine natürliche Gotteserkenntnis, die vom Stoizismus beeinflußt sind, mit großer Vorsicht aufnehmen, desgleichen die gelegentlichen Anspielungen auf den „Gott in uns". Wie weit hier Clemens von philosophischen Anschauungen entfernt ist, zeigt Strom. V 88, II 384, 3ff. zur Genüge: *ἀλλ' ἡμεῖς μὲν τῷ πεπιστευκότι προσεπιπνεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμά φαμεν* (88, 2). Spricht Prot. 68, 2, I 52, 4 ganz unbefangen von der *ἀπόρροια θεϊκή* in uns, so wird diese Ansicht in Strom. V 88, 2, II 384, 6f. als platonisch geradezu abgelehnt. In V 88, 3 folgt die Zurückweisung der stoischen Theorie, wonach unser Geist als *μέρος θεοῦ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν* aufzufassen sei, Ausführungen, die sehr lehrreich sind. Zeigen sie uns doch, daß gelegentliche Bemerkungen des Prot. nicht ohne weiteres als Clemens' endgültige Meinung zu betrachten sind. Man ziehe zum Vergleich schließlich noch QDS 33, 6, III 182, 14ff. heran: *ἀλλ' ἔνδον κρυπτὸς ἐνοικεῖ ὁ πατὴρ καὶ ὁ τούτου παῖς ὁ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανών* . . . . Das ist der innere Reichtum des Menschen, mag er äußerlich auch noch so arm sein (34, 1). Unter dem „Gott in uns" versteht Clemens also die durch Taufe und Glauben bewirkte Einwohnung des trinitarischen Gottes; cf. hierzu Rüther, Erbsünde, S. 104, der in A. 1 weitere Belegstellen anführt.

zu achten. Die Forderung des Gehorsams wird ohne jede weitere Begründung erhoben, sie erscheint als eine ganz selbstverständliche Größe, die über jede Diskussion erhaben ist, während die philosophische Anschauung in oft gewundenen Gedankengängen durchgeführt wird und nur bei bestimmten Anlässen auftritt. Beides durchdringt sich bei Clemens in unaufhörlichem Wechsel, wobei es mir jedoch nicht fraglich ist, wo der eigentliche Schwerpunkt der Darlegungen zu suchen ist.

Diesem Schwanken, das er mit Philo teilt, begegnen wir beim Beantworten der Frage nach Wesen und Eigenart der Tugend wieder, desgleichen bei der Beschreibung der einzelnen Tugenden, wo die philosophischen Anleihen besonders deutlich zutage treten. Bereits die Definition, die Clemens von der Tugend gibt, entspricht der in stoischen Kreisen üblichen: *ἡ ἀρετὴ αὐτὴ διάθεσίς ἐστι ψυχῆς σύμφωνος τῷ λόγῳ περὶ ὅλον τὸν βίον*[1], wobei er sich vollkommen darüber im klaren ist, daß er hier nur eine gangbare Münze weitergibt[2]. Es ist daher meines Erachtens unangebracht, wenn eine Reihe tüchtiger Forscher dies als die wahre Meinung des Clemens ausgeben und dann urteilen: „Der Alexandriner geht von der stoischen Lehre aus"[3], oder wenn sie solchen Nachdruck auf das ‚*βαδιστέον εὐαρμόστως τῷ λόγῳ*' legen[4] und darin ein wesentliches Charak-

---

1 Päd. I 101, 2, I 150, 27f., Stählin führt im Apparate stoische Parallelen an, man könnte vielleicht noch StVF I 202 erwähnen: *τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσίν τινα καὶ δύναμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου . . . ὑποτίθενται.* III 516: *ἀπὸ ἀρίστης διαθέσεως πράττειν.*

2 Strom. VI 78, 3, II 470, 20f.: *οἱ φιλόσοφοι τὰς ἀρετὰς ἕξεις καὶ διαθέσεις καὶ ἐπιστήμας οἴονται.* Man hat Clemens zu Unrecht getadelt, daß er *διάθεσις* und *ἕξις* nicht auseinanderhalte (so Reuter, S. 20, A. 2; Daskalakis, S. 100), daß er stoische und aristotelische Definitionen (*ἕξις προαιρετική*, Nik. Ethik II 6) verbinde. Es ist gewiß richtig, daß die Stoiker *διάθεσις* und *ἕξις* voneinander unterscheiden (cf. StVF III 104: *διαθέσεις μὲν τὰς ἀρετὰς πάσας, ἕξεις δὲ μόνον καὶ οὐ διαθέσεις τὰ ἐπιτηδεύματα*; III 525), aber Clemens will eine allgemeine Übersicht über philosophische Ansichten geben, ohne sich dabei auf die Stoiker zu beschränken. Selbst wenn er dies gewollt hätte, so entspricht sein Sprachgebrauch doch nur dem Philos: *ἀπὸ ἕξεως καὶ διαθέσεως εὐλογίστου* (L. A. III 210, I 160, 9), den er einfach übernimmt.

3 So Stelzenberger, S. 166; cf. auch die folgende Anmerkung.

4 Päd. III 38, 3, I 259, 8; cf. III 35, 2, I 257, 3: *ὅς ἐστι λόγος διὰ τοῦ παιδαγωγοῦ παραδιδόμενος εἰς ἄσκησιν*; das wäre identisch mit der stoischen Formel: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, bzw. die Übereinstimmung mit dem

teristikum der Clementinischen Tugendlehre erblicken. Man lese den Abschnitt Päd. I 101—103, I 150, 21ff., der die stoisch gehaltene Definition der Tugend enthält, im Zusammenhang und beschränke sich nicht immer auf die Lektüre des einen Satzes in § 101, 2! Man wird dann sofort erkennen, daß Clemens sich redliche Mühe gibt, seinen Lesern das Neue der christlichen Botschaft durch reichliches Verwenden griechischer Redeweise zugänglicher und einleuchtender zu machen. Diese Tendenz gilt es zu beachten und ferner nicht zu übersehen, daß er plötzlich biblische Ausdrücke in die philosophischen Gedankengänge hineinschiebt. So heißt es zum Beispiel ganz ungriechisch von den *καθήκοντα*: *ὡς ὑπὸ θεοῦ παρηγγελμένα καὶ εἰς σωτηρίαν πεπορισμένα* (§ 103, 1), und überall tauchen Hinweise auf die *ἐντολή*, *ὑπακοή* auf. Es ist dann folgerichtig, wenn die Sünde als der Ungehorsam gegen Gott definiert wird (§ 101, 3). Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich annehme, daß gerade dieser von allen Forschern für einen stoisch zu interpretierenden Clemens in Anspruch genommene Abschnitt uns zeigt, wo die wirklichen Triebkräfte unseres Autors zu suchen sind. Die Definition der Sünde in § 101, 3: *ὅτε ἥμαρτεν*

ὀρθὸς λόγος. Darin sehen tatsächlich viele Forscher die eigentlich Clementinische Meinung über die Tugend ausgesprochen. So z. B. Winter, S. 129: „einer mit der Vernunft harmonischen Beschaffenheit der Seele" (cf. S. 128: über Tugend als *διάθεσις*: „der beharrlich auf das Gute gerichtete Zustand des Wollens"); Verkuyl, S. 30: „das richtige innere Verhältnis der vernünftigen zur unvernünftigen Seele, welches in Übereinstimmung mit dem Logos in rationellen Handlungen zutage tritt" (cf. S. 48).

Ähnlich urteilt Rüther, Erbsünde, S. 13ff. Der Ausgangspunkt für die Clementinische Tugendlehre ist für ihn die stoische Ansicht vom *νόμος φύσεως* (S. 13); Clemens wird also gleich im Ansatz nach der Stoa hin ausgelegt. Daraus erklärt es sich, daß Rüther den *νοῦς* so stark betont (S. 15, 17, 19 u. ö.). Die Aufgabe besteht folgerichtig darin, „sein Leben vernunftgemäß zu gestalten" (S. 16), wobei als Richtschnur der Satz gilt: „Norm alles menschlichen Handelns ist die rechte Vernunft" (S. 19).

Auch Casey, Platonism, S. 59ff., bewegt sich in gleichen Gedankengängen und sieht das Ziel in einer Lebensführung „according to reason" (S. 59). Dies sei religiös, denn im *νοῦς* schlummerten „the divine potentialities" (S. 59). F. Wagner, II, S. 124f.: „Das Wesen der Sittlichkeit und Tugend . . . lediglich in der Vernunftgemäßheit unseres Lebens"; „weit mehr von der antiken Philosophie als von der Sittenlehre des Evangeliums eingegeben" — Stelzenberger stimmt diesen einseitig übertriebenen Urteilen zu (S. 166, 168 u. ö.).

ὁ πρῶτος ἄνθρωπος καὶ παρήκουσεν τοῦ θεοῦ kann mich in dieser Ansicht nur bestärken. Erinnern wir uns ferner an unsere früheren Ausführungen über die wichtige Rolle, die der Gehorsam bei Clemens gespielt hat, so werden wir aus allem nur den einen Schluß ziehen, daß Tugend, Gehorsam und göttlicher Wille für ihn eng zusammenhängen. Das Wesen der Tugend liegt im gehorsamen Befolgen der göttlichen Weisungen, in einem Wandel, der Gott wohlgefällt. Sie ist daher im Einklang mit biblischen Aussagen vornehmlich Sache des Willens und immer religiös verwurzelt. Das intellektualistische Element ordnet sich dieser Grundhaltung unter; es kann aus bestimmten Anlässen in den Vordergrund treten, nimmt aber keine beherrschende Stellung ein. Darin stimmt Clemens mit Philo überein[1], sowie mit seinen christlichen Vorgängern. Heißt es doch bei Irenaeus: bonum est autem oboedire Deo . . . et custodire eius praeceptum; et hoc est vita hominis[2], was dem Sinne nach völlig dem Hirten des Hermas entspricht: *ἐνδύσῃ πᾶσαν ἀρετὴν δικαιοσύνης καὶ ζήσῃ τῷ θεῷ, ἐὰν φυλάξῃς τὴν ἐντολὴν ταύτην*[3]. Clemens hält sich also bewußt in der Linie spätjüdischer und frühchristlicher Tradition, wenn er auch das griechische Element zuweilen etwas stärker betont.

So wundern wir uns nicht, wenn wir diesem bei der weiteren Beschreibung der Tugend und ihrer Eigenart ständig begegnen. Gleich Philo[4] verwendet Clemens die aristotelische Formel von dem praktischen und theoretischen Charakter der *ἀρετή*[5], unterscheidet zwischen *καθήκοντα* und *κατορθώματα*[6], erwähnt, daß alle Tugenden untereinander zusammenhängen[7], so daß der, der eine besitzt, alle sein eigen

---

1 Cf. „Philo“, S. 215f.

2 Irenaeus, adv. haer. IV 39, 1.

3 Hermas, Mandata 1.

4 L. A. I 57, I 75, 13ff.: *ἡ δὲ ἀρετὴ καὶ θεωρητική ἐστι καὶ πρακτική.*

5 Päd. I 9, 4, I 95, 20f.: *τὴν αὐτὴν ἀρετὴν πρακτικὴν ἅμα καὶ θεωρητικήν.*

6 Päd. I 101, 2, I 150, 26; 102, 2, I 151, 12f. — unter Berufung auf die Stoiker; 103, 1, I 151, 32; für weitere Stellen cf. Stählins Register, S. 488 und 507. Für Philo cf. L. A. I 56, I 75, 7f.; L. A. III 126, I 141, 1f.

7 Strom. II 41, 2, II 134, 19ff.; 45, 1, II 136, 23: *ὡς μὲν οὖν ἀντακολουθοῦσιν ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί . . . .*; II 80, 2, II 154, 26f.: *ἀντακολουθοῦσι δὲ ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί*; VIII 30, 2, III 99, 16f.

nennen darf[1]. Dies wird ausführlich am Beispiel der *ἐγκράτεια* gezeigt[2].

Sprachen die Stoiker von der *ἄσκησις*, durch die man zur Tugend komme[3], betonte Philo, daß dies ein Weg sei, der zur Vollkommenheit führe, so bewegte sich Clemens in gleichen Anschauungen. Wie häufig erwähnt er, daß wir *μαθήσει καὶ ἀσκήσει* zur Tugend gelangen[4]! Es gibt daher keinen plötzlichen Aufstieg zur Vollkommenheit, sondern nur ein langsames Fortschreiten, das sich Schritt für Schritt erkämpfen muß. Clemens sieht in dem „schmalen Weg" der Bergpredigt eine Andeutung auf diese Mühe und Arbeit, die der Erwerb der Tugend kostet[5]. Philo hatte ähnlich gesprochen, in Jakob ein anschauliches Bild eines solchen Asketen gezeichnet und in vielen Stellen seiner Schriften dem *πόνος* ein Loblied gesungen[6]. In kynisch-stoischen Kreisen verfuhr man nicht viel anders[7]. Clemens knüpft also auch hier an eine ihm über-

---

1 Strom. II 80, 3, II 155, 3f.: *ὁ μίαν ἔχων ἀρετὴν γνωστικῶς πάσας ἔχει διὰ τὴν ἀντακολουθίαν*; für Philo cf. Mos. II 7, IV 202, 3f.: *ὁ μίαν ἔχων καὶ πάσας ἔχει*. Beide Alexandriner geben damit nur die bekannte stoische Formel wieder: *τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν* (Stobaeus, Eklogen II 7, 5, S. 63, 8f. Wachsmuth).

2 Strom. II 80, 4—5, II 155, 4f.; in II 105, 1, II 170, 18 preist Clemens die Enthaltsamkeit: *θεμέλιον ἀρετῶν*; cf. Strom. VII 70, 1, III 50, 18. Für das rechte Verständnis von Strom. II 80, 4f. wäre zu beachten, daß sich zwischen die einzelnen Tugenden der Gehorsam schiebt und als das Ziel ein Handeln erscheint, das als Nachfolge Gottes aufgefaßt wird, als *ἐξομοίωσις τῷ κυρίῳ*. Gewiß klingt der bekannte Satz aus Platos Theätet 176 AB an, aber die stillschweigende Korrektur ‚*τῷ κυρίῳ*' zeigt, daß Clemens an anderes gedacht und daß ihm die Nachfolge Christi vorgeschwebt hat. Die Verschlingung verschiedenster Motive auf engem Raume ist nicht zu übersehen: griechische Tugendlehre, Gehorsam, Nachfolge Christi bzw. Gottes — dies alles dazu dienend, ein stoisches Axiom zu beleuchten, dabei griechischen Formulierungen absichtlich weit entgegenkommend.

3 StVF III 278: *ἐκ τῆς ἀσκήσεως περιγιγνομένας*.

4 Strom. II 45, 1, II 136, 25; 75, 2, II 152, 24; IV 124, 1, II 303, 11; VI 96, 3, II 480, 17; Päd. III 35, 2, I 257, 4.

5 Strom. IV 138, 4, II 309, 18ff.

6 Für den *πόνος* bei Philo cf. meine Ausführungen in „Philo", S. 229 bis 233.

7 StVF III 683; cf. Bréhier, les idées, S. 265ff., wo viel Material für unsere Frage zusammengetragen ist. Ich habe mich in meinem Philo-Buche bemüht, die Unterschiede zwischen dem philosophischen und dem Philonischen *πόνος* herauszuarbeiten. Clemens erwähnt den *πόνος*

kommene Tradition an. Er tut es nicht minder, wenn er die Tugend mit dem *παίδευσις*-Gedanken verbindet, beide Größen gern nebeneinanderstellt und echt griechisch in der Welt vornehmlich ein *παιδευτήριον* sieht[1].

Mit Philo und der philosophischen Ethik seiner Zeit stimmt Clemens ferner in weiteren prinzipiellen Ausführungen über die *ἀρετή* überein. Schrieb Philo: *ἁρμονίᾳ πρὸς ἔργα λόγων καὶ πρὸς λόγους ἔργων* (spec. II 52, V 99, 17f.), so erhebt Clemens die gleiche Forderung: *ἀκόλουθα δεῖν γενέσθαι τῷ λόγῳ τὰ ἔργα*[2], wobei beide Alexandriner diesen seit Platos Tagen[3] beliebten Grundsatz fast mit den gleichen Worten ausdrücken. Beide legen, dem Zuge zur Verinnerlichung, der dieser ganzen Zeit eigentümlich ist, folgend, den Nachdruck auf die Absicht, aus der heraus eine Tat getan wird[4]. Man sieht aus allem, daß Clemens beim Erheben dieser Einzelforderungen nicht originell ist, daß er weitgehend bekannte Anschauungen nur reproduziert und daß namentlich der Anschluß an Philo hier sehr eng ist. Man darf aber bei allem nicht übersehen, daß derartige Äußerungen nicht isoliert dastehen, sondern immer von der christlichen Grundeinstellung unseres Autors aus zu deuten sind und daß sie weithin neutestamentlichen Gedanken ent-

---

kaum bei der *ἀρετή*, gelegentlich bei der *γνῶσις*, aber die Sache ist ihm nicht fremd, was Strom. IV 138, 4, II 309, 18ff. zeigt. Die beifällige Zitierung Hesiods: »*τῆς ἀρετῆς ἱδρῶς*« *πρόκειται* (Strom. IV 5, 2, II 250, 5ff.) weist in die gleiche Richtung.

1 Strom. IV 63, 1, II 277, 3f.: *ἀναγκαῖον οὖν σύμπαντι τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει παιδεία τε καὶ ἀρετή*; Strom. II 86, 4, II 158, 19ff.: *εἰς εὐσέβειαν .... παιδευομένους ἡμᾶς πρὸς τοῦ νόμου*; Päd. II 100, 2, I 217, 15f.: *τὸ ἀκόρεστον τῆς ἐπιθυμίας .... ἐγκρατείᾳ παιδαγωγούμενον*; QDS 33, 6, III 182, 14: *ἵν' εἰς τὸ κοινὸν τοῦτο παιδευτήριον εἰσελθεῖν δυνηθῶμεν*; Fragment 24, III 205, 17; für *παίδευσις* im allgemeinen cf. noch Strom. I 2, 1, II 3, 23f.

2 Strom. II 4, 1, II 114, 28.

3 Staat VI 498 E: *ἄνδρα δὲ ἀρετῇ παρισωμένον καὶ ὡμοιωμένον .... τελέως ἔργῳ τε καὶ λόγῳ*.

4 Philo, QG IV 221, S. 421 Aucher; Clemens, Strom. II 26, 5, II 127, 10ff.: *οὐδὲ μὴν τῷ τέλει παραμετρεῖται μόνῳ τὰ πράγματα, ἀλλὰ καὶ τῇ ἑκάστου κρίνεται προαιρέσει*. Man könnte damit Seneca, ep. 95, 57 vergleichen: actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas: ab hac enim est actio (= StVF III 517). — Denselben Gedanken spricht auch Fragment 65, III 228, 20f. aus: *οὐχ ἡ τῶν πράξεων ἀποχὴ δικαιοῖ τὸν πιστόν, ἀλλ' ἡ τῶν ἐννοιῶν ἁγνεία καὶ εἰλικρίνεια*.

sprechen, selbst wenn die Terminologie der Stoa entlehnt ist. Sagt nicht auch der Herr in der Bergpredigt, daß der Weg zur Vollkommenheit mühsam ist? Legt er nicht ebenfalls allen Nachdruck auf die Absicht, aus der heraus eine Tat geschieht? Was erstrebt Paulus in den ethischen Partien seiner Briefe denn anderes, als die Gläubigen durch Mahnungen und Warnungen allmählich zur Tugend zu erziehen? Niemand wird verkennen, daß bei Clemens alles besonders nuanciert ist — wir haben durchgehends auf die philosophischen Parallelen hingewiesen —, aber man darf nie so weit gehen, ihn ganz vom biblischen Grunde zu lösen, was die Forschung leider zum großen Teile immer wieder getan hat.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die Clementinische Tugendlehre und ihre Ausformung im einzelnen, so treten uns zunächst wieder die philosophischen Parallelen unverkennbar vor Augen, während die christliche Haltung unseres Autors demgegenüber anscheinend in den Hintergrund rückt. Um sich aber das rechte Verständnis nicht gleich bei Beginn zu verbauen, muß man stets den methodischen Grundsatz im Auge behalten, daß Clemens absichtlich die Sprache der Philosophen spricht, daß er sich alle erdenkliche Mühe gibt, die christliche Botschaft seinen Lesern in dieser Form zu bieten. Nichts wäre daher abwegiger, als ihn wegen terminologischer Übereinstimmungen zum Stoiker stempeln zu wollen. Hätten wir aus seiner Feder spezifisch dogmatische Werke bzw. Predigten, die uns als Kontrollinstanz dienen könnten, so würden wir bald erkennen, wie anders er zu schreiben vermag, wenn jene Rücksichten fortfallen[1]. So bleibt uns nur die eine Möglichkeit übrig, aufs genaueste alle christlichen Gedanken, die meist verstreut auftauchen, zu beachten, zu sammeln und dabei zu studieren, wie sie philosophische Anschauungen sprengen und unwirksam machen.

Die vier Platonischen Haupttugenden sind Clemens natürlich gut bekannt, und er erwähnt sie des öfteren[2]. Dabei bedient er sich wie Philo der stoischen Definitionen, indem er zum Beispiel

---

1 Man denke nur, welches Bild wir vom Christen Origenes gewinnen würden, wenn uns zufällig nur Contra Celsum erhalten geblieben wäre!

2 Päd. II 121, 4, I 230, 13f.; Strom. II 96, 2, II 165, 12: ἡ τετρὰς τῶν ἀρετῶν; VI 95, 4, II 479, 26ff.: Das AT. hierfür als Quelle; VII 17, 3, III 13, 7f.

die *δικαιοσύνη* mit dem Satze charakterisiert: *τοῦ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ ἐστὶν ἀπονεμητική*[1]. Für Philo wie für Clemens steht aber im Hintergrund der richtende Gott, der jedem das Seine in erhabener Gerechtigkeit zuteilt, womit die stoische Ansicht verlassen ist. Clemens betont ferner ausdrücklich, daß dieser gute Gott auch die Sünden vergeben könne, wodurch die Kluft zwischen ihm und der Stoa noch weiter aufgerissen wird: *ὁρᾷς ἕνα θεὸν καταγγελόμενον ἀγαθόν, τῶν κατ' ἀξίαν ἀπονεμητικόν τε καὶ ἀφετικὸν ἁμαρτημάτων*[2]. Endlich übersehe man nicht, daß diese Definition in biblische Zitate förmlich eingebettet und daher mit einer anderen Blickrichtung zu lesen und zu deuten ist. Verband Philo mit jener eine platonische Ansicht, wonach die *δικαιοσύνη* dann in Erscheinung trete, wenn zwischen den drei Seelenteilen Eintracht herrsche, so folgt ihm Clemens auch hierin und preist die *δικαιοσύνη* als *συμφωνία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν*[3]. Lobte Philo diese Tugend mit den Worten: *ἄμεινον γὰρ οὐδὲν δικαιοσύνης, τῆς ἐν ἀρεταῖς ἡγεμονίδος*[4], so tat Clemens ein Gleiches: *τῆς τε ἐπὶ πᾶσι παντελοῦς ἀρετῆς δικαιοσύνης*[5].

Er gibt ferner unter Berufung auf die Philosophen von der *ἀνδρεία* eine korrekt stoische Definition[6], während seine Ausführungen über *φρόνησις*, über *σωφροσύνη* nicht so schlagende Parallelen aufweisen. Es würde zu weit führen, wollten wir alle Definitionen von Einzeltugenden aufzählen, an denen das Werk des Clemens so reich ist. Man kann sie an Hand des

---

1 Päd. I 64, 1, I 127, 28f.; für Philo cf. L. A. I 87, I 84, 2f.: *ὅτι ἀπονεμητικὴ τῶν κατ' ἀξίαν ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη*; für die Stoa etwa StVF III 266: *ἕξις ἀπονεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ.*

2 Strom. II 66, 3, II 148, 17f.; Päd. I 84, 3, I 139, 20: die *δικαιοσύνη* als göttliche Weide.

3 Strom. IV 163, 4, II 321, 3f.; Philo, L. A. I 72, I 80, 8ff. — die Philonische Parallele ist Stählin anscheinend entgangen. Es ist aber aufschlußreich, zu sehen, wie eng sich Clemens in seinen verschiedenen Ausführungen über die Gerechtigkeit an seinen alexandrinischen Vorgänger angeschlossen hat, bei dem die Kombination platonischer und stoischer Elemente bereits vollzogen war.

4 Abr. 27, IV 7, 9f.

5 Strom. VII 17, 3, III 13, 7f.

6 Strom. II 79, 5, II 154, 18: *ἐπιστήμην δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ τῶν μεταξύ*; ähnlich Philo, L. A. I 68, I 79, 3f.; StVF III 266: *ἀνδρεία δὲ ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων.*

Registers von O. Stählin bequem ermitteln und im Apparat die jeweiligen philosophischen Quellen feststellen[1]. Wesentlich neue Erkenntnisse wird man jedoch schwerlich gewinnen, denn alle Übereinstimmungen zwischen Clemens und der Stoa berechtigen uns nicht zu dem Schluß, den viele Forscher voreilig gezogen haben: „Clement's ethics are mainly Greek, though he is an orthodox believer“[2].

Bleibt man nicht bei diesen formalen Ähnlichkeiten stehen, sondern geht den Angaben des Clemens weiter nach und sucht Wesen und Eigenart der einzelnen Tugenden genauer zu bestimmen, so erkennt man sofort, wie scharf sich unser Autor gegen die Philosophie abgrenzt und wie energisch er den christlichen Faktor zu wahren weiß. Zwei Beispiele sollen es verdeutlichen. Betrachten wir zunächst seine Ausführungen über die *ἐγκράτεια* in Strom. III! Gewiß beschreibt er deren Umfang mit aristotelischen Wendungen[3], gewiß sieht er in ihr gleich Philo die grundlegende Tugend[4], dies alles hält ihn jedoch nicht davon ab, sie als christliche zu beschreiben. Man achte nur auf die verschiedenen Motivierungen, die angeführt werden: Bald sind die Gläubigen enthaltsam aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Lohn, was als untere Stufe gewertet wird[5], bald verachten sie den Körper um des Bekenntnisses zu Gott willen[6], bald

---

1 Ich möchte nur auf Strom. II 41, 2ff., II 134, 19ff. aufmerksam machen, wo die Entlehnungen aus der Stoa sich häufen, und auf Strom. II 80, 4, II 155, 4f.: *ἡ ἐγκράτεια διάθεσίς ἐστιν ἀνυπέρβατος τῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φανέντων* = StVF III 264: *ἐπιστήμην ἀνυπέρβατον τῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φανέντων.*

2 Inge, Plotinus I, S. 69; Daskalakis, S. 99, findet, daß „Aufzählung und Darstellung“ der Clementinischen Tugendlehre sich nicht von der der Philosophen unterscheide! Er führt zum Erweis dieser Behauptung u. a. die Definitionen an (S. 100: Definition der Tugend, S. 102f.: Definitionen von Einzeltugenden), womit natürlich nichts gewonnen ist.

3 Strom. III 4, 1, II 197, 4ff.; Stählin erwähnt Aristoteles, Nik. Ethik VII 4, 1146b, 9ff.; daß es sich um übernommenes Gut handelt, erkennt man auch daraus, daß sich die Charakteristik von III 4, 1 in III 59, 1, II 223, 6ff. wiederholt, wobei der Wortlaut fast identisch ist.

4 Strom. II 105, 1, II 170, 18f.: *τὴν ἐγκράτειαν, θεμέλιον ἀρετῶν καταθέμενος ταύτην*; Philo, spec. I 149, V 36, 10ff.; I 173, V 42, 10ff.

5 Strom. VII 69, 8, III 50, 17f.; in 70, 1, III 50, 19 heißt es von dieser Enthaltsamkeit: *προσαγωγή τις ἐπὶ τὸ βέλτιον.*

6 Strom. III 4, 1, II 197, 3f.: *κατὰ τὴν πρὸς θεὸν ὁμολογίαν.*

strahlt als herrlichstes Motiv auf das ,*δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν κύριον*'[1]. Die *ἐγκράτεια* wird ferner immer als ein Geschenk göttlicher Gnade empfunden und gerade dies als ein wesentliches Merkmal den Philosophen entgegengehalten[2]; deren Enthaltsamkeit ist daher nur eine *ἀνθρωπίνη ἐγκράτεια*, die auf Grund menschlichen Strebens zu erreichen ist, während die christliche im Gebete erfleht wird[3]. Einen weiteren Unterschied sieht Clemens darin, daß die Philosophen den Kampf gegen die Begierde befehlen, während es bei den Christen gerade heißt: *τὸ μὴ ἐπιθυμεῖν*[4]. Stehen nicht auch hier im Hintergrund entscheidende Gedanken der Bergpredigt? Ein letztes Charakteristikum der nichtchristlichen Aszese findet er im Verachten des Leibes (*διὰ τὸ μῖσος τὸ πρὸς τὴν σάρκα*), was auf einem Verachten der Schöpfung beruht (*ἀχαρίστως; ἀλόγως ἐγκρατευόμενοι*[5]). Für die Christen gilt es aber gerade: *τὸν νεὼν τοῦ πνεύματος ἁγιάζοντες*[6], und wie mit goldenen Lettern strahlen über all ihren aszetischen Bemühungen die Worte aus dem Hebräer-Brief: *εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι*[7]. Nicht äußeres Schaugepränge, nicht glänzende, allen Leuten in die Augen fallende Leistungen entscheiden über den Wert der *ἐγκράτεια*, sondern allein die innere Haltung: *ἡ ἐγκράτεια ψυχῆς ἀρετὴ ἡ οὐκ ἐν φανερῷ, ἀλλ' ἐν ἀποκρύφῳ*[8]. Wieder fühlt man sich an Worte der Bergpredigt erinnert, nach denen es nicht auf die sichtbar in Erscheinung tretenden Werke ankommt, sondern lediglich auf die allem zugrunde liegende Gesinnung. Dieser Zug zur Verinnerlichung ist dem Mönchtum in Ost und West eigentümlich geblieben — trotz gelegentlicher Abweichungen. Er findet sich ebenso in der Regula S. Benedicti wie in den Gebeten der Fastenwoche,

---

1 Strom. III 59, 4, II 223, 17; Clemens sagt freilich unmittelbar anschließend: *καὶ δι' αὐτὸ τὸ καλόν*. Man sieht daraus, wie wenig Wert man seinen philosophischen Formulierungen im Grunde beizulegen hat.

2 Strom. III 4, 2, II 197, 9; III 57, 2, II 222, 18f.: *λαβεῖν δὲ ἄλλως οὐκ ἔστι τὴν ἐγκράτειαν ταύτην ἢ χάριτι τοῦ θεοῦ*.

3 Strom. III 57, 2, II 222, 19: unter Berufung auf Mt. 7, 7.

4 Strom. III 57, 1, II 222, 14ff.

5 Strom. III 60, 1, II 223, 21ff.

6 Strom. III 59, 4, II 223, 18; cf. III 68, 4, II 227, 7: *μετὰ τοῦ ἐγκρατευσαμένου λογικῶς*; III 71, 1, II 228, 9: *τῆς κατὰ λόγον τηρουμένης ἐγκρατείας*. Päd. II 1, 2, I 154, 7f.: *ἁγνίζειν δὲ καὶ τὴν σάρκα αὐτήν*.

7 Strom. III 59, 4, II 223, 20f.: Hebr. 9, 14.

8 Strom. III 48, 3, II 218, 19f.

die in der östlichen Kirche noch heute im Gebrauch sind: „Die hochehrwürdige Enthaltsamkeit lasset uns eifrig beginnen, aussendend die Strahlen der hl. Gebote: den Glanz der Liebe, den Schimmer des Gebets und die Reinheit der Unschuld, die Kraft der Standhaftigkeit, damit wir als Lichtträger gelangen mögen zur hl. Auferstehung am dritten Tage, welche aufstrahlen läßt die Unsterblichkeit der Welt“[1]. Und auch darin knüpft Clemens an die Tradition an, daß er die Enthaltsamkeit als göttliches Geschenk preist. Wenn der Verfasser des I. Clemens-Briefes in den bewundernden Ruf ausbricht: *ὡς μακάρια καὶ θαυμαστὰ τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ, ἀγαπητοί* (c. 35, 1), so begreift er darunter auch die *ἐγκράτεια* (c. 35, 2). Daher mahnt er, sich nicht um seiner aszetischen Taten willen zu überheben, und fordert vom Gläubigen: *γινώσκων, ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν* (c. 38, 2). Es wäre noch zu beachten, daß I. Clem. 38, 2 die Tugenden der *ταπεινοφροσύνη* und der *ἐγκράτεια* nebeneinanderstellt und daß unser Clemens ihm hierin folgt[2]. In späteren Jahrhunderten sah man unter dem Einflusse Augustins gerade in der Demut Wurzel und Zusammenfassung alles aszetischen Strebens, wofür das 7. Kapitel der Benediktinerregel ein besonders gutes Beispiel ist. Diese wenigen Andeutungen zeigen uns bereits, daß die Clementinische Fassung der *ἐγκράτεια* die christliche ist, daß sie als wichtiges Bindeglied zwischen den Apostolischen Vätern und kommenden mönchischen Ansichten steht und im Kampf gegen die philosophische Enthaltsamkeit entschlossen die christliche Eigenart gewahrt hat.

Nicht minder aufschlußreich sind die Ausführungen des Clemens über die *ἀνδρεία*. Er bringt diese Tugend ebenso wie die *ἐγκράτεια* mit der Bergpredigt in Zusammenhang und deutet sie von dorther. Es gilt, den aufsteigenden Zorn zu unterdrücken, wenn uns der Mantel genommen oder uns auf die Backe geschlagen wird[3]. Was gefordert wird, ist gerade das

---

1 Montag der I. Fastenwoche, bei F. Heiler, Urkirche und Ostkirche, 1937, S. 344 (= Kathisma des Theodorus Studites nach dem dritten Abschnitt der Psalmodie); in etwas abweichender Übersetzung bei K. Kirchhoff: Die Ostkirche betet, II, Leipzig 1935, S. 17.

2 Strom. III 48, 3, II 218, 18ff.

3 Strom. IV 61, 2, II 276, 14ff.; cf. Z. 16f.: *θυμοῦ κρατοῦντας ἐρρωμένως.*

Duldende, das Ertragenkönnen. Dies führt zur Ausschaltung dessen, was den Griechen als das Charakteristikum der Tapferkeit erschien, zur Ausschaltung des kämpferischen Ideals; *τοὺς ἄνδρας εἰρηνικοὺς εἶναι βουλόμεθα*[1]. Clemens geht weit über Philo hinaus, bei dem sich derartige Klänge nicht hören lassen, er bringt seine Auffassung von der Tapferkeit gewiß mit seiner *πάθος*-Lehre in Zusammenhang[2], aber entscheidend formt er sie doch unter dem starken Eindruck bestimmter Herrenworte, die zur Umwandlung eines alten Ideals führen. Hier knüpft er dann mit seiner Ansicht vom Märtyrer an, der als das vollendete Bild irdischer Tapferkeit erscheint, weil er in der bewußten Nachfolge des Herrn auch den Tod zu erleiden vermag. Der Aufstieg zur Vollkommenheit spiegelt sich in der immer reicheren Erfassung des Wesens der *ἀνδρεία* wider, das so eng mit tiefen christlichen Gedanken zusammenhängt und, verglichen mit der Antike, einen völligen Sinnwandel erfahren hat.

Beobachtet man hier bereits die christliche Grundhaltung des Clemens, wo doch auf der Oberfläche wenigstens das antike Erbe noch stark nachgewirkt hat, so wird jene noch deutlicher in Erscheinung treten, wenn wir seine Ansichten über die *ἀγάπη* kurz würdigen. Die Definition, die er von ihr gibt, findet kein Analogon in der Stoa[3] und ist, wie O. Stählin wohl mit Recht vermutet, nur „die christliche Nachahmung stoischer Definitionen“[4]. Dabei ist es lehrreich zu sehen, wie trotz aller philosophischer Wendungen (*μετὰ λόγου ὀρθοῦ*) das christliche Element unverkennbar hervorbricht: Die Bewährung der Liebe in Wort und Tat, die Liebe als *κοινωνία βίου*. Wir werden die Anschauung des Clemens über die *ἀγάπη* erst später entfalten, wenn wir die gnostische Vollkommenheit schildern, jetzt wollen wir nur auf einiges hinweisen, was für die Stufe des Anfängers charakteristisch ist.

---

1 Strom. IV 61, 3. II 276, 18f.

2 Strom. VII 17, 4. III 13, 10f.: *κἂν τῷ ἡδονῆς τε καὶ ἐπιθυμίας, λύπης τε αὖ καὶ ὀργῆς* <*κρατεῖν*>; das Folgende erinnert an Plato, Staat III 413 B.

3 Strom. II 41, 2. II 134, 19ff.; v. Arnim druckt diesen Passus in StVF III 292 ab; eine andere Definition findet sich laut Index nicht über die *ἀγάπη*.

4 Deutsches Übersetzungswerk III, S. 181, A. 1.

Ich habe es nie recht verstehen können, daß man es neuerdings versucht hat, den Clementinischen Liebesgedanken als vom Griechischen inspiriert hinzustellen. Für mein Empfinden wurzelt er in neutestamentlichen Anschauungen und ist daneben von den Apostolischen Vätern beeinflußt. Gibt es eine tiefere Umschreibung für das Wesen der Liebe: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, τὸ ἀγαπᾶν τὸν θεὸν καὶ τὸν πλησίον*?[1] Ist es nicht ein deutlicher Nachhall von Mt. 22, 37. 39? Dabei zeigt die häufigere Anspielung auf dieses Herrenwort[2], daß es unserem Autor mit dieser Einstellung ernst war. Die Nächstenliebe wächst organisch aus der Gottesliebe heraus. Die Johanneische Weisung: *ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς*[3] hat Clemens nicht vergessen, und er verlangt vom Vollkommenen ihre Erfüllung: *δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν κύριον ἀγαπᾶν καὶ τὸν πλησίον*[4]. Die Liebe zu Gott schließt die zum Bruder in sich, sie allein verbindet uns mit Gott[5] und führt zur Vollkommenheit[6]. So gewiß dies erst in vollem Umfange für die höheren Stufen des geistlichen Lebens zutrifft, so gilt es doch andererseits auch für die Anfänger, daß die Liebe zum Wohltun antreibt und daß ihr die Tendenz eigentümlich ist: *τὸ κοινωφελὲς ζητεῖ*[7]. Der Traktat QDS ist von diesen Gedanken aus konzipiert, wobei die Erzählung vom Barmherzigen Samariter Clemens zu der Wendung veranlaßt: *ὡς τῆς ἀγάπης βλαστανούσης εὐποιίαν*[8]. Das Problem des Reichtums hat er mit Hilfe dieser Erwägungen zu lösen gesucht, und namentlich im Päd. stoßen wir auf mehrere Mahnungen ähnlicher Art[9]. Ihre besondere Klangfarbe erhalten diese Ausführungen freilich dadurch, daß sie mit der Bußdisziplin in Verbindung gebracht werden. Heißt es doch

1 Strom. IV 111, 2, II 297, 7.

2 Strom. II 71, 1, II 150, 23ff.; IV 10, 3, II 252, 30ff.; V 97, 1, II 390, 1ff.

3 Strom. II 71, 2, II 150, 27f. = Joh. 15, 12.

4 Strom. IV 75, 2, II 282, 4f.

5 Strom. IV 111, 3, II 297, 9f.: *ἀγάπη κολλᾷ ἡμᾶς τῷ θεῷ.*

6 Strom. IV 53, 1, II 272, 22.

7 Strom. IV 111, 1, II 297, 5 — die Formulierung im Anschluß an I. Clem. 48, 6; Päd. II 7, 3, I 158, 7f.

8 QDS 28, 4, III 178, 33f.; Strom. IV 29, 3, II 261, 9; VII 79, 1, III 56, 14f.: *ἀγαθοποιεῖν δὲ προτρέπει .... ἡ ἀγάπη.*

9 Päd. II 14, 6, I 164, 19f.; III 39, 2, I 259, 16ff.

bereits in II. Clem. 15, 4: *καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας· . . . ἐλεημοσύνη γὰρ κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται.* Clemens knüpft hier an und beruft sich dabei auf Prov. 15, 27 (*ἐλεημοσύναις . . . ἀποκαθαίρονται ἁμαρτίαι*[1]) bzw. auf Prov. 13, 8 (*λύτρον ἐστὶ ἀνδρὸς ψυχῆς ὁ ἴδιος πλοῦτος*[2]). So gilt der Grundsatz: *ἐὰν πλουτῇ, μεταδόσει σωθήσεται*[3]; die Wohltätigkeit ist ein Wanderstab zum Himmel; denn sie hat im Hinblick auf die Sünden kompensatorischen Wert und ist ein Verdienst, das den Zugang zur Seligkeit erschließt. Clemens hält sich in der Linie altchristlicher Tradition, indem er Ansichten des frühen 2. Jahrhunderts aufgreift, breiter ausführt und damit eine wichtige Vorstufe für Cyprians systematische Darlegungen in „De opere et eleemosynis" bildet. Schließlich muß noch ein Letztes beachtet werden. Der Gläubige verschafft sich durch seine Wohltätigkeit dankbare Freunde, die sich für ihn im Gebete einsetzen und ihn selbst geistlich fördern[4]. Die Vorstellung vom Corpus Christi mysticum taucht hier auf, wo ein Glied für das andere stellvertretend eintritt, wo alles ein großes, organisches Ganzes bildet, dessen Teile in wechselvoller Beziehung zueinander stehen. So sind die Clementinischen Gedanken über die Liebe durchdrungen und gestaltet von christlichen Anschauungen; Worte des Herrn und des Apostels sind gleichsam das feste Rückgrat, das allem sicheren Halt verleiht. Und diese Liebe wird so tief wie möglich gefaßt. Es handelt sich nicht um eine einmalige Tat, sondern um eine Haltung, die das ganze Leben hindurch andauert: *ὁ δὲ φίλος οὐκ ἐκ μιᾶς δόσεως γίνεται, ἀλλ' ἐξ ὅλης ἀναπαύσεως καὶ συνουσίας μακρᾶς*[5]. Aller Liebeserweis ist aber im Grunde genommen immer eine Liebe, die dem Herrn gilt: *ὃ γὰρ ἄν τις εἰς μαθητὴν ἐργάσηται, τοῦτο εἰς ἑαυτὸν ὁ κύριος ἐκδέχεται καὶ πᾶν ἑαυτοῦ ποιεῖται*[6]. Sie ist, wie Clemens in Übereinstimmung mit Johannes sagt, eine Bewährung der Liebe zu Christus. Damit münden unsere Darlegungen wieder dort ein, von wo sie ausgegangen sind und zeigen aufs neue die

1 Strom. II 71, 4, II 151, 3f.
2 Päd. III 39, 2, I 259, 18f.
3 Päd. III 39, 2, I 259, 19.
4 QDS 34, 3—35, 2, III 182, 27ff.: schwungvolle, detaillierte Ausführung.
5 QDS 32, 6, III 181, 19f.
6 QDS 30, 1, III 179, 25ff.

Gottbezogenheit der Clementinischen Ethik. So bemerkt er zu Lc. 6, 30 (*παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου*): *θεοῦ γὰρ ὄντως ἡ τοιαύτη φιλοδωρία*[1]. Dies ist das letzte Wort, das er hierüber zu sagen hat: wahre christliche Liebe ist Nachfolge Gottes und entfaltet nur im engen Bezogensein zum Herrn ihre sieghafte Kraft und weltüberwindende Stärke.

Eine weitere Analyse der Tugendlehre würde unser bisher erzieltes Ergebnis unterstreichen und von neuen Seiten aus bestätigen. Ich glaube daher, daß Winter mit seiner These Zustimmung verdient: daß Clemens „in seinen sachlichen Ausführungen die christlichen Anschauungen sehr durchschlagen läßt"[2]. Man sieht dies endlich noch an zwei weiteren Einzelheiten. Mustert man die Tugendtafeln, die sich in den Clementinischen Werken zuweilen finden, so beobachtet man, daß sich neben die üblichen griechischen Tugenden die *εὐσέβεια* schiebt und daß diese am höchsten gewertet wird, weil sie zur Gottesverehrung führt[3]. Es entspricht ferner philosophischer Tradition, daß die *ἀρετή* zur *εὐδαιμονία* leite. Clemens erwähnt dieses Axiom als etwas ganz Selbstverständliches[4], sieht man aber schärfer hin, so erkennt man, wie für *εὐδαιμονία* der biblische Terminus *σωτηρία* eingesetzt wird, zu der nur der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot gelangen

---

1 QDS 31, 9, III 181, 2f.

2 Winter, S. 155; cf. seine Darlegungen auf S. 133ff. Die Art freilich, wie die vier Kardinaltugenden mit den drei theologischen verbunden werden, scheint mir reichlich willkürlich zu sein (S. 132). Völlig abwegig sind Ernestis Urteile, der die Clementinische Ethik von seinem Standpunkt aus zu verstehen sucht: „Offenbar fehlt dem Clemens die klare Unterscheidung von natürlich guten, übernatürlich guten und verdienstlichen Handlungen" (S. 21). Unter Berufung auf das Tridentinum wird die Berechtigung der knechtischen Furcht anerkannt (S. 23); erscheine bei Clemens die Vernunft als Leiterin der Tugend, so lehre Thomas ein Gleiches (S. 32), und der Gang der Rechtfertigung sei so, „wie ihn das Tridentinum bestimmt" habe (S. 69)!

3 Strom. II 78, 1f., II 153, 30ff.: Clemens beginnt mit dem Aufzählen der vier griechischen Kardinaltugenden, denen sich andere Tugenden anschließen, während die *εὐσέβεια* den Abschluß bildet. Ähnlich geht auch Philo häufig vor, bei dem die *εὐσέβεια* zuweilen ebenfalls am Schlusse steht (cherub. 96, I 193, 19), zuweilen auch den Reigen eröffnet (prob. 83, VI 24, 2ff.). — Strom. IV 163, 4, II 321, 2ff.; VII 13, 4, III 10, 26f.

4 Strom. IV 63, 1, II 277, 4; IV 123, 2, II 303, 2f. u. ö.

läßt[1]. Auf Schritt und Tritt stoßen wir also auf Umbiegungen übernommener Vorstellungen, auf Umdeutungen, die jene mit christlichem Sinngehalt erfüllen. Dies allein läßt uns schon die treibende Kraft erkennen, die in der gesamten Clementinischen Ethik wirksam ist und die sich noch mehr offenbaren wird, wenn wir uns der Schilderung des wahren Gnostikers zuwenden.

Langsam und allmählich vollzieht sich der Aufstieg zu diesen Höhen. Clemens hat ein deutliches Gefühl für die Schwierigkeiten, die sich dem *προκόπτων* entgegenstellen: *δεῖ γὰρ καὶ χρόνου τινὸς τῇ ἀρετῇ. οὐ γὰρ ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ περιγίνεται*[2]. Er hält verschiedene Stufen auseinander, welche die Individuen je nach ihren Fähigkeiten erreichen[3], wobei er für den Anfänger zwei Kennzeichen anführt: dieser meidet nach Kräften böse Taten[4], und seine ethischen Erfolge haben nur eine begrenzte Ausdehnung: *ἐὰν ἓν τούτων ὁ πιστὸς ᾖ καὶ δεύτερον κατορθώσῃ, ἀλλ' οὔ τί γε ἐν πᾶσιν ἅμα οὐδὲ μὴν μετ' ἐπιστήμης τῆς ἄκρας*[5]. Die Bedeutung dieses Stadiums ist darin zu sehen, daß es einen notwendigen Ausgangspunkt für die Entwicklung zum vollkommenen Christen bildet, daß alles Fortschreiten nur auf Grund einer organischen Weiterbildung jener Ansätze

---

1 Strom. IV 123, 2, II 303, 4f.: *εἰς ἀρετήν τε καὶ σωτηρίαν*, cf. mit Z. 2f.; IV 68, 1, II 278, 34f. Auf die Bedeutung des Wortes *εὐδαιμονία* bei Clemens wird später hingewiesen werden.

2 Strom. II 128, 4, II 182, 24f.

3 Strom. I 173, 6, II 107, 23ff.; VI 96, 3, II 480, 16ff.; VII 5, 6, III 6, 6f.

4 Strom. VII 49, 1, III 36, 30: *τῶν δὲ τῆς κακίας ἔργων τέλεον ἀπεσπασμένον.*

5 Strom. VII 84, 1, III 60, 2ff. — Wir haben bei der Beschreibung des ethischen Anfangsstadiums Belege aus dem gesamten Clementinischen Schrifttum gesammelt und auch die Strom. dafür herangezogen, weil sie eine Fülle aufschlußreichen Materials enthalten. De Faye hat freilich die These aufgestellt, daß Päd. die Ethik für Anfänger, die Strom. dagegen die für die Vollkommenen bieten (S. 94f., 107 u. ö.). Eine derart schematische Teilung, die im übrigen gut zu de Fayes Arbeitsweise paßt, ist jedoch unzulässig, weil alle Schriften das Ganze umspannen und sich nur dadurch voneinander unterscheiden, daß sie bald diese, bald jene Seite stärker betonen. De Faye ist stolz auf seine Entdeckung, scheint es aber nicht zu wissen, daß schon fast 100 Jahre vor ihm sich Münscher ähnlich geäußert hat: Päd. sei „bloß für Anfänger im Christentum bestimmt", Clemens' eigentliches „moralisches System" müsse aus Strom. geschöpft werden (S. 110); cf. auch Stäudlin, S. 165, 167; doch waren die beiden älteren Gelehrten maßvoller und zurückhaltender.

möglich ist, und daß ihr zugleich ein Wachsen im Glauben genau parallel geht. Je intensiver man das geistliche Leben des Clemens studiert, um so mehr ist man über dessen innere Einheit überrascht; hinter allen Schwankungen, die mehr der Oberfläche angehören, ruht diese und tritt unverkennbar und greifbar in Erscheinung[1]. Ist doch aller Fortschritt nichts anderes als eine immer reichere Ausgestaltung der Taufgnade, eine immer deutlichere Ausprägung und Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes im Menschen, ein immer stärkeres Beherrschtwerden vom göttlichen Pneuma, eine immer innigere Nachfolge Christi.

---

1 Zwei Erkenntnisse sind von unserer Untersuchung besonders herausgearbeitet worden. Es ist falsch, wenn Markgraf, S. 488, behauptet: „Clemens' Ethik ist voll von Widersprüchen". Dies trifft gewiß bei der Behandlung mancher Einzelfrage zu, wird aber der Konzeption als Ganzem nicht gerecht. Einheitlich trotz alles Schwankens ist Clemens auch darin, daß er von christlichen Motiven beherrscht wird, um die herum sich philosophische Elemente lose gruppieren. Wir können daher Hort zustimmen, der im Gegensatz zu Hatch-Harnack davor warnt, to exaggerate the difference between the teaching of the Bible and that of Clement in regard both to ethics and theology (S. XXII).

KAPITEL IV

Die Gnosis

Nur langsam, gleichsam Schritt für Schritt, kommt man auf diesem beschwerlichen Pfade voran. Clemens ist fern von jedem Optimismus, er glaubt an kein gewaltsames, plötzliches Erreichen des Zieles, sondern ist von der Notwendigkeit des πόνος überzeugt. Unwillkürlich kommt ihm das Bild vom schmalen Wege in den Sinn, in dem er einen Hinweis auf die mancherlei Mühen und Anstrengungen sieht, die es zu ertragen und zu überwinden gilt[1]. Bei diesem unablässigen Streben wird der Gläubige von der göttlichen Gnade unterstützt, die ihn emporzieht, und er hält seinen Blick unverwandt auf das erhabene Ziel gerichtet, dem er sich unmerklich nähert, auf die christliche Vollkommenheit.

Wenden wir uns jetzt ihrer Beschreibung zu, versuchen wir ihr Wesen im einzelnen zu entfalten, so haben wir gewiß erhebliche Schwierigkeiten zu meistern, ich glaube aber doch, daß wir bei vorsichtiger und sorgsamer Verwendung aller Andeutungen neue Erkenntnisse gewinnen und damit unser bisheriges Bild vervollständigen können. Die Idealgestalt des wahren Gnostikers ist der krönende Abschluß des geistlichen Lebens, der letzte Gipfel, der einem Menschen auf Erden erreichbar ist.

Das Wesen der Vollkommenheit sieht Clemens in einem Doppelten beschlossen: ἔργα καὶ γνῶσις. Zwar bezeichnet er beides gelegentlich nur als Wege, die zur τελείωσις führen[2], in anderen Stellen sagt er aber ausdrücklich, daß die τελείωσις bestehe ἐν ἀμεταβόλῳ ἕξει εὐποιίας[3] und daß die

---

1 Strom. IV 138, 4, II 309, 18f.

2 Strom. IV 39, 1, II 265, 25f.

3 Strom. VI 60,3, II 462, 14f.

Menschen Gott schauen, *ἐπὰν εἰς τὴν ἐσχάτην ἀφίκωνται τελείωσιν*[1]. Einen Widerspruch wird man darin nicht zu sehen haben, denn Clemens faßt im Grunde alle Vollkommenheit nur als eine relative Größe auf, die einer ständigen Entwicklung und Steigerung fähig ist. So nennt er auch die ‚*ἀποχὴ τῶν κακῶν*', die der Stufe der Gläubigen zugeordnet ist, *τελείωσις* (Strom. VI 60, 2), mit dem gleichen Worte bezeichnet er das Stadium des Gnostikers und betont dabei, daß es noch weiterem Wachsen unterliege. Alle *τελείωσις* wird durch eine immer höhere überboten, und dieser Prozeß setzt sich auch nach dem Tode des Vollkommenen in den himmlischen Wohnungen fort, bis er in der vollendeten *θεοποίησις* sein letztes Ziel findet. So komplex also der Terminus *τελείωσις* auch sein mag, man ist gewiß dazu berechtigt, ihn in einem engeren Sinne zu fassen und auf den wahren Gnostiker zu beziehen, weil Clemens selbst dieses Verfahren eingeschlagen hat.

Ist die Vollkommenheit durch *γνῶσις* und *ἔργα* charakterisiert, so wäre des weiteren zu untersuchen, ob er beides nur nebeneinander stellt oder dem einen Faktor einen Vorrang vor dem anderen gewährt. Hierüber hat er sich zum Glück des öfteren mit voller Deutlichkeit geäußert. Eine Gelegenheit bietet ihm hierzu Ps. 118 (119), 66: *χρηστότητα καὶ παιδείαν καὶ γνῶσιν δίδαξόν με*, was ihn zu der Bemerkung veranlaßt: *κατ᾽ ἐπανάβασιν αὐξήσας τὸ ἡγεμονικὸν τῆς τελειότητος*[2]. Damit stimmt Strom. VII 47, 3, III 35, 17f. überein: *μέγιστον ἄρα ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. διὸ καὶ ταύτῃ σῴζεται τὸ ἀναπόβλητον τῆς ἀρετῆς*[3]. Die Gnosis erscheint also als das gestaltende Prinzip der gesamten Vollkommenheitslehre, von ihr hängt das sittliche Leben ab, das im allgemeinen als deren Wirkung gewürdigt wird. Es ist daher begründet, wenn wir mit einer Schilderung dessen beginnen, was Clemens unter Gnosis verstanden hat[4].

---

1 Strom. V 7, 7, II 330, 15f.

2 Strom. VII 36, 1, III 28, 6f.; cf. Z. 5: *τὸ ἔξοχον τῆς γνώσεως.*

3 Daher fährt Clemens auch fort: *ὁ δὲ ἐγνωκὼς τὸν θεὸν ὅσιος καὶ εὐσεβής*; cf. Strom. VII 55, 1, III 40, 21f.: *ἡ γνῶσις τελείωσίς τις ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου.* cf. Cassian, Coll. I 8, 2, S. 15, 9ff. Petschenig: videtis ergo principale bonum in theoria sola, id est in contemplatione divina dominum posuisse.

4 Einige treffende methodische Bemerkungen bei Mondésert, Clément d'Alexandrie, S. 108, A. 4 (über die Gnosis im besonderen) u. S. 81, A. 1 (im allgemeinen).

1. Terminologisches

Diesem Vorhaben stellen sich indes erhebliche Schwierigkeiten in den Weg. Nie entwickelt er in zusammenhängender Darlegung seine Gedanken über die Gnosis, sondern begnügt sich mit gelegentlichen Bemerkungen, die mannigfachen Tendenzen dienen. Schon daraus ergeben sich Unstimmigkeiten, kleinere wie größere Risse und Sprünge, die man sofort bemerkt, wenn man die verstreuten Aussagen sammelt und zusammenstellt. Es gilt daher, hier in besonderem Maße unseren methodischen Grundsatz zu beachten und alle wichtigen Stellen sorgsam und genau zu interpretieren. Sodann darf man nicht übersehen, daß weitaus die meisten Abschnitte, welche die Gnosis behandeln, sich in den Strom. finden und daher von vornherein mit einer bestimmten Blickrichtung geschrieben sind. Sie wollen den griechischen Philosophen gegenüber die christliche Ansicht legitimieren und hüllen sie daher in ein Gewand, das jenen bekannt war. Zur Deutung des Phänomens der Gnosis wird der stoische Wissenschaftsbegriff herangezogen und ihr Inhalt gern mit Worten beschrieben, die der platonischen Ideenlehre entlehnt sind. Damit erhält alles natürlich gleich zu Beginn eine andere Klangfarbe; bestimmte Eigentümlichkeiten werden absichtlich in den Vordergrund geschoben und als maßgeblich ausgegeben, die es an sich nicht sind. Ich denke hierbei besonders an die bewußt intellektualistische Haltung weiter Partien, die schon manchen Forscher zu vorschnellen Urteilen verleitet hat. Der Kampf gegen die häretische Gnosis verlangte gebieterisch das Betonen anderer Momente, hier mußte zur Abwehr der Naturenlehre darauf hingewiesen werden, daß jeder der Gnosis teilhaftig werden könne, wenn er ein gewisses Maß von Mühe nicht scheue und daß die *πίστις* allem Fortschritt als unverrückbares Fundament zugrunde liege. Den Gedanken einer organischen Entfaltung christlichen Lebens konnte Clemens auch seinen Gegnern aus den Kreisen der Gemeinde entgegenhalten, nur wird er dann bemüht sein, die Differenz zwischen *πίστις* und *γνῶσις* als möglichst geringfügig erscheinen zu lassen, während er ein lebhaftes Interesse daran hat, Häretikern und Philosophen gegenüber die Erhabenheit der Gnosis zu preisen. Nur sehr selten treten zu diesen, durch die Polemik bestimmten Äuße-

rungen andere Sätze, in denen Clemens thetisch ausführt, was die Gnosis für seine innere Entwicklung bedeutet hat. Sie wären natürlich für unsere Untersuchung von besonderem Werte. Schließlich darf man nicht vergessen, daß er keinen Grund dazu hatte, alles, was für ihn persönlich wichtig war, seinen Lesern vorzuführen; man muß vielmehr damit rechnen, daß Wesentliches verschwiegen ist, das für eine genauere Erfassung des geistlichen Lebens von größtem Interesse gewesen wäre[1].

Zu diesen Schwierigkeiten gesellt sich als weitere das Schwanken in der Terminologie. Schon bei dem Worte *γνῶσις* gilt es, einen wechselnden Sprachgebrauch festzustellen. Zunächst bedeutet es in seiner allgemeinsten Fassung jedes Erkennen, das vernünftige wie unvernünftige Wesen besitzen und das mit den Worten charakterisiert wird: *τὴν καὶ δι' αἰσθητηρίων ἀντιλαμβάνεσθαι πεφυκυῖαν*[2]. Die höhere Stufe wäre dann eine Gnosis, die nur den ‚*λογικαὶ δυνάμεις*' zukäme und deren Wesen darin bestünde, daß sie sich allein auf die *νοητά* bezöge[3]. Um eine spezifisch theologische Größe muß es sich hierbei nicht handeln. Nun vergleiche man die Worte *κατὰ ψιλὴν τὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν* (Strom. VI 3, 2, II 423, 24f.) mit denen in Strom. VI 68, 3, II 466, 11f.: *ἡ γνῶσις ἰδίωμα ψυχῆς τυγχάνει λογικῆς*! Sie ist eine Kraft der Seele, wie es die *ὁρμή* ebenfalls ist; ja, sie geht dieser bei jedem Tun vorauf: *ἀρχὴ καὶ δημιουργὸς πάσης λογικῆς πράξεως ἡ γνῶσις*[4]. Clemens faßt die Gnosis hier ganz allgemein als Kenntnis, welche die Grundlage für alle Taten bildet, und sieht in ihr gleichsam eine Ausrüstung der vernunftbegabten Seele, die durch Übung gesteigert werden kann. So gewiß diese Ausführungen sich absichtlich in philosophischen Bahnen bewegen, so ist es doch immerhin bemerkenswert, daß Clemens das Entstehen der christlichen Gnosis als eine Steigerung des Grades auffaßt und

---

1 Ich halte eine Vermutung von Inge für durchaus erwägenswert. Nach ihr hätte Clemens nur aufgeschrieben „the more popular part of his doctrine", nicht dagegen „certain mystical experiences", die er vielleicht besaß (Plotinus I, S. 99).

2 Strom. VI 3, 1, II 423, 17ff.; es handelt sich immer um ein *γνωρίζειν ἕκαστον τῶν ὑποκειμένων* (Z. 18f.).

3 Strom. VI 3, 2, II 423, 22ff.

4 Strom. VI 69, 2, II 466, 21.

jene aus dem Natürlichen herauswachsen läßt. Ich behaupte nicht, daß dies seine eigentliche Meinung gewesen ist — sie wird später von uns herausgearbeitet werden —, was uns für den Augenblick allein interessiert, ist die Fülle dessen, was Clemens alles unter Gnosis versteht. Verwandt mit dieser Fassung des Wortes ist eine andere Ausführung, nach der jene zur *εὐλογιστία* führe, die ihrerseits wieder das Gewinnen der Tugend erleichtere[1]. Gnosis wäre also gleichbedeutend mit einer Erkenntnis, die das Erlangen der *ἀρετή* förderte. Eine gradmäßige Steigerung jener stelle die *γνῶσις τοῦ θεοῦ* dar, die dieses Ziel in höherem Maße erreichen lasse.

Anders ist die Begriffsbestimmung in Strom. IV 39, 2, II 265, 27ff. Hier wird die Gnosis als Tat (*ἐνέργεια*) definiert, als ‚*τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς κάθαρσις*'. Die Stelle ist nicht ganz deutlich, da sich in ihr biblische Gedanken und stoische Formulierungen eng miteinander verschlingen. Mt. 5, 8 gibt zu den Ausführungen den Anstoß. Darnach müßte das reine Herz die Voraussetzung für die Schau sein, was Clemens auch in § 39, 4 im einzelnen weiter ausführt. In § 39, 2 vollzieht sich aber die Reinigung gerade durch die Schau und während ihrer Dauer! Er gelangt zu dieser an sich befremdenden Anschauung m. E. nur durch sein Streben nach Vereinheitlichung. Die in § 39, 1 erwähnten beiden Wege zur Vollkommenheit (*ἔργα* und *γνῶσις*) will er auf einen reduzieren, indem er die *γνῶσις* als *ἐνέργεια* ausgibt. Wie er dies meint, zeigt ein Vergleich mit § 40, 1: Der Gnostiker nimmt bei fortgesetzter Schau an der göttlichen *ποιότης* teil, d. h. die sittliche Vollkommenheit ist Folge der Schau und insofern auch von dieser bewirkt. In diesem Sinne faßt Clemens die Gnosis auch als ethischen Prozeß auf, wobei man freilich immer zu beachten hat, daß man vereinzelte Aussagen dieser Art nie pressen darf, sondern ihren schwebenden Charakter erhalten muß[2].

---

1 Strom. VII 47, 2, III 35, 15ff.

2 De Faye, S. 291, hat dies verkannt, wenn er die Gnosis, weil sie das Herz reinige, definiert als „la vertu par excellence"; die von ihm auf S. 291, A. 3 angeführten Belege besagen aber etwas anderes. Clemens soll hier als Stoiker geschrieben haben: l'essence même de la vertu, c'est la raison (S. 291); la gnose a exactement la même importance (S. 292). So kommt de Faye zu dem vorschnellen und abwegigen Resultat: La gnose ... est en dernière analyse de provenance stoïcienne (S. 292).

Gnosis wird ferner verwandt als Umschreibung für den christlichen Glauben überhaupt. Zu Beginn von QDS preist Clemens die *γνῶσις*, versteht aber unter ihr lediglich das Festhalten am Monotheismus, das Überzeugtsein von Gottes Majestät und seiner schenkenden Güte sowie die Einsicht, daß der Sohn erhaben sei und uns seine Gnade zuwende[1]. Ja, die bildlose Verehrung Gottes ist für unseren Autor bereits Gnosis, die dann also jeder Christ ohne weiteres sein eigen nennen darf[2]. Die Wendung *βραδεῖα γὰρ γνῶσις μετάνοια*[3] erschließt uns eine neue Bedeutung, insofern Gnosis im Sinne von Sündenerkenntnis steht. In anderen Stellen wird jene als ein Enträtseln des verborgenen Schriftsinnes aufgefaßt. So wenn wir lesen: *ἡ δὲ γνῶσις προφητείας νόησις*[4]. Die Lehre vom Symbolismus bringt es mit sich, daß nur der Gnostiker das wahre Schriftverständnis besitzt: *καταλαμβάνει δὲ ὁ γνωστικός*[5], daß dieses als Gnosis gewertet wird. Damit knüpft Clemens an einen Sprachgebrauch an, der bereits lange vor ihm üblich war, was man z. B. aus Barnabas-Brief 18, 1 ersehen kann, wo es nach Abschluß der allegorischen Deutungen alttestamentlicher Einrichtungen heißt: *μεταβῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχήν* (cf. 10, 10: *λαμβάνει δὲ τῶν αὐτῶν τριῶν δογμάτων γνῶσιν* ...). Etwas näher heran an den eigentlichen Sinn dieses Wortes führt uns Strom. VI 155, 3, II 511, 28ff. Hier erscheint die Gnosis als eine Spielart der *φρόνησις*, deren Charakteristikum der „Beweis" ist, während die *νόησις* sich ohne Beweis mit den „ersten Ursachen" (*τοῖς πρώτοις αἰτίοις*) beschäftige[6]. Ob es sich um eigentlich religiöse Fragen handelt, macht der Text nicht deutlich, fast möchte man das Gegenteil annehmen, wenn man etwas weiter unten vom Glauben liest: *ἐν δὲ τοῖς εἰς εὐλάβειαν συντείνουσι γινομένη ... πίστις*

---

1 QDS 7, 1ff., III 164, 14ff. Der Anfang von § 7, 1 mutet wie eine Paraphrase von Hermas, Mandata 1 an.

2 Strom. VI 146, 3, II 507, 8ff.

3 Strom. II 26, 5, II 127, 14.

4 Strom. II 54, 1, II 142, 13f. Anders nuanciert in Strom. VI 68, 3, II 466, 9f.: *γνώσεως γὰρ πλήρης ἡ προφήτεια.* Hier wird der Inhalt der Prophetie, die geheime Erkenntnis, als Gnosis bezeichnet, während in der vorigen Stelle die Deutung der Prophetie „Gnosis" hieß.

5 Strom. V 57, 1, II 364, 22f.

6 *Ὅταν δὲ ταύτην* (scil. die *νόησις*) *ἀποδεικτικῷ λόγῳ βεβαιώσηται* (scil. *ἡ φρόνησις*), *γνῶσις*.

λέγεται[1]. Irgendwie wird aber doch das Verhältnis Glaube — Gnosis anklingen, weil das Unbewiesene als ein Charakteristikum der *πίστις* erscheint. Der Abschnitt hat indes andere Absichten, weil die Herrschaft der *φρόνησις* über die ganze Welt geschildert werden soll, wovon die Gnosis nur ein kleiner Ausschnitt ist, der Glaube ein anderer. So werden beide zusammen mit der *τέχνη* und der *ἐμπειρία* unter dem Oberbegriff der *φρόνησις* zusammengefaßt, was dem Wesen der christlichen Gnosis abträglich ist und zu dessen Verkürzung führen muß.

Man sieht aus allem, in wie vielfältigen Beziehungen dieses Wort verwandt wird und wie notwendig es ist, dessen jeweilige Bedeutung von Fall zu Fall zu ermitteln. Für unsere Untersuchung kommt nur die in Betracht, die für Clemens selbst die wichtigste ist: *γνῶσις θεοῦ*[2], und um deren Verständnis wir uns in diesem Kapitel bemühen. Vergleichen wir Clemens mit Philo, so fällt uns sofort auf, daß sich bei diesem der Terminus *γνῶσις* nur vereinzelt findet, während er bei jenem eine gangbare Bezeichnung ist. Clemens ist vom kirchlichen Sprachgebrauch beeinflußt, er hat zugleich mit voller Absicht den häretischen Gnostikern ein Lieblingswort entwunden und dieses durch Umdeutung kirchlich legitimiert. Damit ist er für die Folgezeit bahnbrechend geworden. Sein großer Nachfolger Origenes geht ganz in diesen Gleisen, und aus dem starken Einfluß der beiden christlichen Alexandriner erklärt es sich, daß die Worte *γνῶσις*, *γνωστικός* sich in der späteren Zeit so häufig finden, z. B. bei Evagrius und Maximus Confessor[3].

Neben den Terminus *γνῶσις* tritt der der *σοφία*; beide Ausdrücke werden im allgemeinen synonym verwandt. So heißt es z. B. von der *γνῶσις*: *ἡ γνῶσις . . . ἡ τῷ ὄντι θεία σοφία εἴη*

---

1 S. 511, 30ff.

2 Sie findet sich natürlich sehr häufig, ich will nur zwei Stellen anführen: Strom. II 75, 2, II 152, 24f.; IV 136, 5, II 308, 29ff. Die Gnosis ist hier das Endziel einer langen Entwicklung und wird — besonders in der zweiten Stelle — als der höchste Wert des menschlichen Daseins gefeiert. — Für *γνῶσις* verwendet Clemens zuweilen auch *ἐπίγνωσις*, ohne daß dadurch ein Bedeutungswandel einträte (Strom. IV 27, 2, II 260, 11; QDS 7, 3, III 164, 21f.). Er folgt hierin dem Philonischen Sprachgebrauch (L. A. III 48, I 123, 22).

3 Darauf hat besonders M. Viller hingewiesen in seiner dankenswerten und lehrreichen Arbeit: Aux sources de la spiritualité de S. Maxime (RAM 11, 1930, S. 163, A. 33).

ἄν[1], wobei das Adjektiv ‚*θεία*' die *σοφία* von jeder weltlichen Weisheit trennen soll[2]. Indem Clemens die stoische Definition der *σοφία* auf die *γνῶσις* überträgt, kann er schreiben: *τὴν δὲ σοφίαν ἔμπεδον γνῶσιν θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*[3], womit er die *σοφία* prinzipiell von jeder *φιλοσοφία* scheidet. Bei näherem Zusehen erkennt man jedoch, daß die Dinge nicht so einfach liegen. Nach zwei Seiten hin verschiebt sich nämlich der Begriff der *σοφία*. Wenn Clemens ihn auch bewußt von der *φιλοσοφία* trennt, so schließt das doch nicht aus, daß er ihn gelegentlich mit dieser identifiziert[4]. Vielleicht ist von hier aus der schwer verständliche Satz in Strom. VII 55, 4, III 40, 29ff. zu deuten: *Γνῶσιν δὲ σοφίας τῆς κατὰ διδασκαλίαν ἐγγινομένης διαφέρειν φαμέν. ᾗ μὲν γάρ τί ἐστι γνῶσις, ταύτῃ πάντως καὶ σοφία τυγχάνει, ᾗ δέ τι σοφία, οὐ πάντως γνῶσις.* Die *σοφία* ist also an die *διδασκαλία* gebunden, sie bedarf des äußeren Wortes als Vermittlers. Aber schon die unmittelbare Fortsetzung macht dieses Kriterium wieder hinfällig, denn von der *γνῶσις* heißt es: *ἐκ παραδόσεως διαδιδομένη . . . τοῖς ἀξίους σφᾶς αὐτοὺς τῆς διδασκαλίας παρεχομένοις* (55, 6, III 41, 4f.)[5]. Jedenfalls hält Clemens den aufgestellten Gegensatz nicht aufrecht, und seine wahre Meinung wird deshalb schwer zu ermitteln sein, weil der betreffende Satz ganz isoliert dasteht. Daher sind auch alle Deutungsversuche unbefriedigend[6]. Das

---

1 Ecl. 32, 3, III 147, 5f.

2 Ähnlich in Strom. I 178, 1, II 109, 19f.: *ἐπὶ τὴν ἀληθῆ σοφίαν ....* *ἥτις ἐστὶ δύναμις θεία*. Über die *σοφία* als *δύναμις θεία* cf. Strom. II 45, 2, II 136, 28f.

3 Strom. VI 54, 1, II 459, 9f.; der ganze Abschnitt § 54, 1 ist der Aufdeckung dieses Unterschiedes gewidmet. Strom. VI 133, 5, II 499, 25f.: *ἡ τῶν θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων γνῶσις εἴη ἂν καὶ σοφία*. Beide Worte werden auch sonst als gleichbedeutend verwandt: Strom. VI 61, 3, II 462, 31: *γνῶσιν εἴτε σοφίαν*; VI 155, 3, II 511, 29: *γνῶσίς τε καὶ σοφία .... ὀνομάζεται*; V 23, 2, II 340, 23f.

4 So möchte ich Strom. I 58, 2, I 37, 6f. deuten. Der Gnostiker besitzt die volle Wahrheit, indem er die Teilwahrheiten aller philosophischen Systeme in sich vereinigt und damit eine vollendete philosophische Kenntnis sein eigen nennt. Cf. auch die breiten Ausführungen in Strom. I 24f., II 15, 21ff., bes. I 25, 4, II 16, 18ff.

5 Strom. VII 77, 2, III 54, 32: *γνῶσις δὲ ἐν τῷ τὰ αὐτὰ μεμαθηκέναι ....*

6 Stählin verweist zur Erklärung auf Strom. II 24, 2, aber es handelt sich dabei nur um eine formale Parallele, die zwar an sich aufschlußreich

eine wird man aber aus dieser Stelle folgern dürfen, daß die *γνῶσις* als umfassendere, die *σοφία* als engere Größe verstanden ist und daß jene für wertvoller als diese gehalten wird.

Wie wenig ernst dieser Gegensatz indes gemeint ist, zeigt ein Vergleich mit Strom. II 45, 2, II 136, 27ff.: Gott ist allein von Natur weise; die *σοφία* lehre als *δύναμις θεοῦ* die Wahrheit: *κἀνταῦθά που εἴληπται ἡ τελείωσις τῆς γνώσεως*. Die *σοφία* würde also demnach den Gipfel der *γνῶσις* bilden. Dies entspräche Strom. II 47, 4, II 138, 14, wo die höchste Erkenntnis als *ἡ τῆς σοφίας γνῶσις* bezeichnet wird. Ja, Clemens hebt die *σοφία* in noch größere Höhen. Die Erklärung von Ps. 8, 6 veranlaßt ihn, auf das Verhältnis von Engeln und Gnostikern einzugehen[1]. Jene sind *σοφώτεροι*, und daher komme ihnen allein die *σοφία* zu, diesen dagegen nur die *ἐπιστήμη*: *ἄλλο τι σοφίαν παρὰ τὴν ἐπιστήμην λέγω*[2]. Doch diese schroffe Scheidung ist gewiß exegetisch bedingt, zeigt aber immerhin, wie hoch die *σοφία* gelegentlich gewertet wird, was zu Strom. VII 55, 4 III 40, 29ff. in vollem Gegensatze steht. Mustert man die mannigfachen Bedeutungen, so ist man gewiß überrascht über die Fülle verschiedenartiger Anschauungen, die das Wort *σοφία* in sich schließt. Man hat daher von Fall zu Fall den genauen Sinn zu ermitteln, was gewiß eine Erschwerung für die Untersuchung bedeutet. Im allgemeinen wird man jedoch sagen dürfen, daß Clemens *γνῶσις* und *σοφία* als Synonyma verwendet.

---

ist, zur Exegese unseres Satzes jedoch nichts beiträgt (Deutsches Übersetzungswerk V, S. 61, A. 1). Winter, S. 136, sieht in der *σοφία* „nur die eine, intellektuelle Seite" der Gnosis; Hort, S. 281, faßt die *γνῶσις* als direkte, durch Inspiration vermittelte Erkenntnis eines Objektes auf, die *σοφία* als ein durch Unterweisung erlangtes richtiges Urteil. Seine sorgfältigen Ausführungen können indes die vorhandenen Schwierigkeiten nicht beheben, was Hort selbst zu fühlen scheint. Schreibt er doch gleich zu Beginn seiner Darlegungen: The distinction between *γνῶσις* and *σοφία* here given is very difficult to follow.

1 Clemens bezieht diesen Psalm nicht auf alle Menschen, auch nicht auf Christus, sondern auf den Gnostiker. Vielleicht deutet er durch das Wort ‚*ἐκδέχονται*' (Strom. IV 8, 7, II 251, 21) an, daß er in einer exegetischen Tradition stehe.

2 Strom. IV 8, 7f., II 251, 19ff., bes. 23f. Die Ausführungen des Clemens münden in den Satz, daß Gott allein *σοφός* sei, eine Anschauung, die wir bereits kennengelernt haben.

Damit hält er sich in den Bahnen des damals üblichen Sprachgebrauchs. Er zitiert selbst Ecclesiastes 1, 16f.: *καὶ καρδία μου εἶδεν πολλά, σοφίαν καὶ γνῶσιν*. [*καὶ ἔδωκα καρδίαν μου τοῦ γνῶναι σοφίαν καὶ γνῶσιν*[1]]. Man sieht bereits an diesem einen Beispiel, wie lohnend es wäre, dem Verhältnis der christlichen Alexandriner zur Weisheitsliteratur im einzelnen gründlich nachzugehen und dabei die Anknüpfungspunkte ebenso zu berücksichtigen wie die Umdeutungen. Noch lehrreicher ist indes ein Vergleich mit Philo. Wir wiesen schon darauf hin, daß sich bei ihm das Wort *γνῶσις* nur sehr selten findet. Aber auch die wenigen Stellen genügen für den Nachweis, daß *σοφία* und *γνῶσις* für ihn gleichbedeutend sind[2]. Er verwendet ebenfalls die stoische Definition der *σοφία*[3], trennt gleich Clemens die *σοφία* von der *φιλοσοφία*[4], was stoischer Denkweise gründlich widerspricht, und macht den Unterschied noch dadurch deutlicher, daß er von der *οὐράνιος σοφία* redet[5] (Clemens benutzte die Wendung *θεία σοφία*). Diesen Sprachgebrauch fand Clemens auch beim Apostel Paulus. Mußte er in ihm nicht einen Kronzeugen für seine eigene Redeweise sehen, wenn er I. Kor. 2 aufmerksam las? Hier steht doch gleichfalls die *σοφία* im Mittelpunkte, die als *σοφία θεοῦ* prinzipiell von jeder *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου* geschieden ist und die

---

1 Strom. I 58, 1, II 37, 4ff.

2 heres 315, III 71, 14ff.: .... *τὰ δὲ τέλη ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ σοφίαν*; L. A. III 126, I 141, 7f.: .... *ἀλλ' ἀνατρέχων ἐπὶ τὴν γνῶσιν .... τοῦ ἑνός*.

3 Philo, cong. 79, III 88, 1ff.; Philo hält sich streng an die stoische Definition, während IV. Makkabäer 1, 16 statt: *σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων* .... schreibt: *σοφία .... γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων* ....; es verdient beachtet zu werden, daß sich Clemens dieser veränderten Fassung anschließt: *τὴν δὲ σοφίαν .... γνῶσιν θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων* (Strom. VI 54, 1, II 459, 9f.).

4 Philo, cong. 79, III 88, 2ff.: Die *φιλοσοφία* ist nur eine *δούλη σοφίας*. Clemens reproduziert diesen ganzen Abschnitt fast wörtlich in Strom. I 30, 1, II 19, 13ff., er folgt Philo auch in der Definition der *σοφία*, d. h. er verwendet das Wort *ἐπιστήμη* statt *γνῶσις*.

5 Mut. 259f., III 201, 16f. — Zwischen *σοφία* und *φρόνησις* macht Philo gelegentlich einen Unterschied (praem. 81, V 354, 13f.: *σοφία* bezieht sich auf Gott, *φρόνησις* auf irdische Angelegenheiten), vergißt ihn aber bald wieder (immut. 3, II 56, 9f.). Clemens faßt dagegen die *φρόνησις* als das Übergeordnete auf, das alles umspannt und von dem die *σοφία* ein Teil ist (Strom. VI 155, 3, II 511, 28ff.).

dem Vollkommenen mitgeteilt wird. Und wenn sich auch nicht die Wendung *σοφία καὶ γνῶσις* findet, so fehlt doch letzteres Wort nicht ganz (v. 11: *ἔγνωκεν*; v. 14: *οὐ δύναται γνῶναι*). Alles diente Clemens als Anknüpfungspunkt, ohne daß er sich dabei der trennenden Momente bewußt geworden wäre.

Eine Lektüre von I. Kor. 2 mußte ihn noch in einem anderen bestärken. Die Worte des Apostels: *λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην* (v. 7) bezog er unwillkürlich auf seine eigene Methode des Symbolismus und der mit ihm in engem Zusammenhang stehenden allegorischen Auslegung. Außerdem erinnerte ihn die Wendung *ἐν μυστηρίῳ* an die Mysterienreligionen und deren Praxis der bewußten Verschleierung. Das Philonische Schrifttum bot ihm ferner in reichem Maße dafür Beispiele, wie man die Terminologie dieser damals so beliebten Kulte übernehmen und eigenem Zwecke dienstbar machen könne. Philo hat dies bekanntlich ausgiebig getan, und Clemens ist darin sein gelehriger Schüler gewesen, wenn er sich auch im allgemeinen größerer Zurückhaltung befleißigt hat[1]. Er verfolgt dabei ein doppeltes Ziel. Zunächst dient dieses Verfahren missionarischen Absichten und soll den gebildeten Heiden das Christentum annehmbar machen, weil es alles dem antiken Menschen Wertvolle in veredelter Gestalt ebenfalls besitze. Daher findet sich die Mysteriensprache vornehmlich im Prot.[2]. Daneben benutzt sie Clemens, um die

1 Bratke, S. 663: „Die Terminologie der Mysteriensprache ist bei ihm vollständig vertreten", oder „das gesamte lexikalische Material namentlich der Eleusinien vermag man aus seinen Werken zu eruieren"; cf. dazu die Aufstellung von Hort, S. LVf. Ziegert, S. 727, weist im Gegensatz zu Bratke darauf hin, daß Clemens hier stark von Philo abhängig gewesen sei. — Es ist eine oft behandelte Streitfrage, ob Clemens in seiner heidnischen Zeit in die Mysterien eingeweiht gewesen sei. Möhler nimmt es an und läßt ihn „mit den Heimlichkeiten der griechischen Mysterien vertraut" sein (S. 430, cf. S. 436). Cadiou, Introduction, S. 35, ist der gleichen Ansicht: „Clément, qui avait été sans doute initié aux mystères". Mondésert: Clément d'Alexandrie, S. 60, hält dies ebenfalls für möglich. Walterscheid, S. 27, bestreitet es und denkt an literarischen Einfluß. Ähnlich auch Th. Camelot: Foi et Gnose, S. 85: un rapprochement littéraire, pour des fins apologétiques. Bei einem Autor, der so stark von schriftlichen Quellen abhängig gewesen ist wie Clemens, scheint mir letztere Meinung ein hohes Maß von Wahrscheinlichkeit zu besitzen.

2 Bratke hat die Tendenz dieser Abschnitte gründlich verkannt und die Ansicht vertreten, Clemens habe „Sympathie für das außerchristliche

Notwendigkeit des Verschleierns anzudeuten, die seiner Lehre vom Symbolismus entspricht, und um zu betonen, daß nur einigen wenigen die geheime Erkenntnis zugänglich sei. Diese Tendenz steht natürlich in genauem Gegensatz zu der eben erwähnten. Clemens macht von ihr freilich nur selten Gebrauch und dann in dem Sinne, daß er die Gnosis (bzw. die *θεωρία*) als ‚*ἡ ἐποπτική*' bezeichnet[1], weil sie allein den Vollkommenen erreichbar ist.

Mysterienwesen" (S. 647) besessen. Er habe erstrebt eine „Accomodation des Christentums an die Bedürfnisse der Mysterienverehrer der alten Welt" (S. 653, cf. S. 659, 682). Es handle sich dabei nicht um rednerische Parallelen, sondern um „sachliche Übertragungen" (S. 687), und als das Ziel des Clemens wird proklamiert: „Nicht das Christentum als Theologie, sondern als Mysterienkult ist das Ideal des Kirchenvaters" (S. 693). Man hat früher diese Abhandlung über Gebühr gelobt, was sie nicht verdient. Bezeugt doch ihr Verfasser fast auf jeder Seite, wie wenig tief er in Clemens eingedrungen ist.

Ziegerts Untersuchung bedeutet insofern einen Fortschritt, als er mit Energie geltend macht, daß Clemens in Idee und Ausführung der Mysterienlehre von Philo abhängig gewesen sei (S. 727). Im übrigen akzeptiert er Bratkes These, denn auch nach ihm will Clemens „ein christliches Mysterienwesen schaffen" (S. 727). Daher trete Christus an die Stelle von Moses. Man darf m. E. der Mysteriensprache weder bei Philo noch bei Clemens irgendwelche Bedeutung beilegen.

Man achte nur darauf, welche Rolle jene in den Schlußpartien des Prot. spielt, wo sich Clemens in einem beschwörenden Appell an seine heidnische Umgebung wendet: 118, 4, I 83, 27ff.: *κατοπτεύσεις τὸν θεὸν . . . . τοῖς ἁγίοις . . . . τελεσθήσῃ μυστηρίοις*; 119, 1, I 84, 6f.: *δείξω σοι τὸν λόγον καὶ τοῦ λόγου τὰ μυστήρια, κατὰ τὴν σὴν διηγούμενος εἰκόνα* — d. h. Clemens erklärt hier ausdrücklich seinen Grundsatz der Anpassung —; Z. 9ff.: *βακχεύουσι . . . . αἱ τοῦ θεοῦ θυγατέρες . . . . τὰ σεμνὰ τοῦ λόγου θεσπίζουσαι ὄργια*; 120, 1, I 84, 23ff.: *ὢ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων . . . . ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν . . . . ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τὰ βακχεύματα.*

Auch sonst finden sich diese und ähnliche Wendungen, ich führe nur noch einiges aus Strom. I an: 13, 1, II 9, 24: *τῶν θείων μυστηρίων*; 13, 4, II 10, 11f.: *τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδοται*; 14, 1, II 10, 20: *τὸν θύρσῳ πεπληγότα*; 14, 2, II 10, 22: *τὰ ἀπόρρητα*; 29, 4, II 18, 20: *ἐποπτεύσαντας*; 32, 4, II 21, 22f.: *οἱ μύσται*. Wie abgeblaßt diese Termini bereits für Clemens gewesen sind, zeigt QDS 3, 2, III 161, 18 zur Genüge, wo *προδεικνύναι καὶ μυσταγωγεῖν* nebeneinandergestellt sind. Clemens will den Reichen zeigen, wie sie wieder Hoffnung fassen können.

1 Strom. I 15, 2, II 11, 13f.: *τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως*; Strom. II 47, 4, II 138, 12: *θεωρία μεγίστη, ἡ ἐποπτική*; Strom. IV 3, 2, II 249, 12: *μᾶλλον δὲ ἐποπτεία* — gerade dieser Abschnitt ist reich an

Die enge Beziehung des Clemens zu Philo wird bei der *σοφία* noch an einem weiteren Punkte deutlich, an der Fassung des Verhältnisses von *σοφία* (bzw. *γνῶσις*) und *ἐπιστήμη* und an der näheren Beschreibung der *ἐπιστήμη* selbst. Clemens identifiziert die *ἐπιστήμη* mit der *γνῶσις*, was man aus der Wendung *ἐπιστήμη καὶ γνῶσις* ersieht[1], und setzt sie mit der *σοφία* gleich: *γνῶσίς τε καὶ σοφία καὶ ἐπιστήμη*[2]. Alle drei Begriffe sind also auswechselbar. Diese Beobachtung berechtigt uns indes noch nicht zu so weitreichenden Konsequenzen, wie sie de Faye meint aus ihr folgern zu dürfen, wenn er schreibt: „Dans la plupart des passages, *γνῶσις* est synonyme d'*ἐπιστήμη* . . ."; die *γνῶσις* sei daher „fruit d'une opération de l'intelligence" (S. 287). Erst die Untersuchung über das Wesen der Clementinischen Gnosis kann uns darüber Aufschluß verschaffen, wie diese Termini im einzelnen zu interpretieren sind.

Die häufige Gleichsetzung von *γνῶσις* und *ἐπιστήμη* hindert Clemens aber nicht daran, beide gelegentlich auch voneinander zu scheiden und in der *ἐπιστήμη* die Vorstufe für jene zu sehen, das weltliche Wissen, das die Rolle eines „Hilfsmittels" (*τὰ ἐφόδια*) für den Erwerb jener spielt[3]. Daher bedient er sich häufig erläuternder Zusätze, um anzudeuten, was das Wort in einem besonderen Falle zu bedeuten hat[4]. In allem stimmt

---

Entlehnungen aus der Mysteriensprache, cf. 3, 1, II 249, 8: *τὰ μικρὰ πρὸ τῶν μεγάλων μυηθέντες μυστηρίων*; Strom. VII 68, 4, III 49, 14ff.: *γνώσεως . . . . κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἐποπτείαν, ἣν κορυφαιοτάτην προκοπὴν ἡ γνωστικὴ ψυχὴ λαμβάνει.* — Ziegert, S. 729, meint, daß dieser Begriff bei Clemens „eine Wandlung erfahren" habe, weil er „ekstatisches" Schauen bedeute, während es sich bei den Mysterien um ein richtiges Sehen handle. Clemens sei von Philo abhängig, bei dem diese Verschiebung bereits zu konstatieren sei. An dieser These ist so viel richtig, daß Philo der Lehrmeister des Clemens gewesen ist. Daß jener aber keine ekstatischen Erlebnisse besessen hat, habe ich zu zeigen versucht („Philo", S. 288—314), für diesen verweise ich auf meine Ausführungen auf S. 425f.

1 Strom. IV 40, 1, II 266, 8f.; VI 57, 2, II 460, 21: *ἐκ μαθήσεως ἡ γνῶσις καὶ ἡ ἐπιστήμη.*

2 Strom. VI 155, 3, II 511, 29f.

3 Strom. VII 83,4, III 59, 25ff.

4 Strom. II 47, 4, II 138, 12f.: *ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη*; Strom. VI 162, 4, II 515, 27f.: *ἡ γὰρ τῷ ὄντι ἐπιστήμη*; Strom. II 76, 3, II 153, 7f.: *γνῶσις δὲ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αὐτοῦ*; QDS 7, 2, III 164, 19: *ἐπιστήμη θεοῦ τοῦ ὄντως ὄντος*; Strom. III 44, 3, II 216, 19: *ἐπιστήμην θείαν*; Strom. VI 61, 2, II 462, 25: *τῆς θείας ἐπιστήμης*, die der Philosoph zwar erstrebt,

er mit Philo überein, der bald mit *ἐπιστήμη* die Einzeldisziplinen der *ἐγκύκλια* bezeichnet und dann natürlich jene von der *σοφία* unterscheidet, bald *ἐπιστήμη*, *σοφία* und *γνῶσις* als Synonyma verwendet[1]. Beide Alexandriner schließen sich dem Sprachgebrauch der Weisheitsliteratur an, was man deutlich erkennt, wenn man Ecclesiastes 1, 17 zum Vergleich heranzieht: *καὶ ἔδωκα καρδίαν μου τοῦ γνῶναι σοφίαν καὶ γνῶσιν, παραβολὰς καὶ ἐπιστήμην ἔγνων.*

Clemens folgt Philo auch in der Art, wie er die *ἐπιστήμη* beschreibt, wobei die Abhängigkeit vom stoischen Wissenschaftsbegriff deutlich zutage tritt. Lesen wir bei Stobaeus: *εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου* (= StVF III 112)[2], so kehren die Hauptausdrücke dieser Wendung bei Clemens stichwortartig immer wieder. Er stellt *ἐπιστήμη* und *κατάληψις* gern nebeneinander[3], läßt die stoische Definition häufig anklingen[4] und ist sich bei allem

---

aber nicht erreicht; Strom. VII 55, 1, III 40, 22: *διὰ τῆς τῶν θείων ἐπιστήμης.*

1 Philo, fug. 213, III 155, 13: *ἐπιστήμη* als weltliches Wissen; Unterschied zwischen *ἐπιστήμη* und *σοφία*: Abr. 58, IV 14, 8ff.; prob. 12f., VI 4, 5ff.; Gleichsetzung von *ἐπιστήμη* und *σοφία*: post. 78, II 17, 13f.; cong. 79, III 88, 2; Gleichsetzung von *ἐπιστήμη* und *γνῶσις*: immut. 143, II 86, 23f.: *τὸ δὲ τέρμα τῆς ὁδοῦ γνῶσίς ἐστι καὶ ἐπιστήμη θεοῦ.* Für weitere Belege cf. „Philo", S. 282, A. 1.

2 Die Definition findet sich auch in der Form: *ἀσφαλὴς καὶ βεβαία καὶ ἀμετάθετος ὑπὸ λόγου κατάληψις* (StVF II 90) — ich habe für den Akkusativ den Nominativ eingesetzt.

3 Strom. VI 61, 1, II 462, 21f.: *ἐπιστήμη οὖσα καὶ κατάληψις . . . βεβαία καὶ ἀσφαλής*; Strom. VI 162, 4, II 515, 27ff.: *ἡ . . . ἐπιστήμη . . . . κατάληψίς ἐστι βεβαία*; Strom. VII 76, 5, III 54, 21: *ἐπιστημονικοῦ θεωρήματος κατάληψιν λάβῃ*; VII 57, 1, III 41, 31: *ἐπιστημονικῶς καὶ καταληπτικῶς*; de Faye, S. 287, A. 1, folgert daraus zu vorschnell, daß die Gnosis sei: la foi raisonnée bzw. la démonstration rationelle de la foi. Da Clemens *γνῶσις* und *ἐπιστήμη* einander gleichsetzt, so kann er folgerichtig auch schreiben: *διὰ γνώσεως καὶ καταλήψεως* (QDS 7, 1, III 164, 17f.).

4 Man beachte den häufigen Gebrauch der Adjektive *βέβαιος* und *ἀμετάπτωτος*, die bald einzeln verwandt, bald miteinander kombiniert werden. Für *βέβαιος* verweise ich auf die vorige Anmerkung und füge noch hinzu Strom. VI 54, 1, II 459, 10: *κατάληψίν τινα βεβαίαν οὖσαν καὶ ἀμετάπτωτον*; 68, 2, II 466, 7f.: *βεβαίᾳ καταλήψει κεχρημένον*; Strom. VII 70, 4, III 50, 26: *βεβαίως κτησάμενος τῆς ἐπιστήμης τὰ μεγαλεῖα*; 83, 5, III 59, 31: *βεβαίως ἔν τε τῇ πίστει καὶ τῇ γνώσει στήσεσθαι*; Ecl. 32, 3, III 147, 7f.: *εἰς ὄψιν καὶ κατάληψιν τῆς ἀληθείας βεβαίαν* (cf. Strom. VII 17, 1, III 12, 27f.: *βεβαίαν κατάληψιν τῆς θείας ἐπιστήμης*).

deutlich bewußt, daß er nur übernommenes Gut weitergibt: *τὴν γοῦν ἐπιστήμην ὁρίζονται φιλοσόφων παῖδες ἕξιν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου*[1]. Daher reproduziert er auch mit voller Zustimmung die Platonische Etymologie von *ἐπιστήμη*, die auf *στάσις* hinweist, auf das, was die Seele festigt[2]. Dies erinnert uns daran, daß er über die *πίστις* ähnlich geschrieben und auch für sie die *βεβαιότης* in Anspruch genommen hat[3]. Wir haben ferner eingehend dargelegt, wie Clemens namentlich zu Beginn des zweiten Stroma eine prinzipielle Auseinandersetzung zwischen Glauben und stoisch-aristotelischer Wissenschaftslehre, zwischen *πίστις* und *ἐπιστήμη* liefert (cf. S. 234ff.). Wir beobachteten, daß er bei weitgehender Übernahme der philosophischen Terminologie doch die Eigenart des christlichen Glaubens kräftig wahrte; unsere kommende Untersuchung muß zeigen, ob bei der Schilderung der christlichen Gnosis die Dinge ähnlich liegen. Ein wichtiger Streitpunkt bei der Verteidigung des Glaubens war die Rolle, die die *ἀπόδειξις* spielte bzw. nicht spielte. Es ist daher schwerlich zufällig, daß Clemens so nachdrücklich betont, die *ἀπόδειξις* bilde ein wichtiges Charakteristikum der Gnosis, daß er beide Worte gern zusammenstellt: *καὶ εἴη ἂν ὀρθῶς ἡμῖν ἀπόδειξις ἡ γνῶσις*[4]. Wenn die Stoiker endlich diese *ἐπιστήμη* allein dem Weisen zuerkennen, so folgt ihnen Clemens hierin ebenfalls: *ἐπιστήμη, ἣν φαμεν μόνον ἔχειν τὸν γνωστικόν*[5].

Für *ἀμετάπτωτος* cf. Strom. II 9, 4, II 117, 22f.: *ἕξιν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου*; II 47, 4, II 138, 13: *ἐπιστήμη, ἡ ἀμετάπτωτος λόγῳ γινομένη*; 76, 1, II 152, 30f.: *ἡ κατάληψις αὐτῇ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου*. Den gleichen Tatbestand umschreibt Clemens zuweilen durch ähnliche Ausdrücke: . . . *καταλήψεως. αὕτη γὰρ ἄτρεπτος καὶ ἀσάλευτος ἀρχὴ . . . . ζωῆς* (QDS 7, 2, III 164, 18f.).

1 Strom. II 9, 4, II 117, 21ff.; cf. damit Zeno bei Diogenes Laërtius VII 47: *αὐτήν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ, ἢ ἕξιν . . . . ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου* (= StVF I 68).

2 Strom. IV 143, 2, II 311, 17ff.

3 Strom. IV 143, 3, II 311, 19f.

4 Strom. II 49, 4, II 139, 11; 48, 1, II 138, 17f.: *ἡ γνῶσις ἥτις ἂν εἴη ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις . . . .*; Clemens erklärt von hier aus das Verhältnis von Glauben und Gnosis: *ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος* (Strom. VII 57, 3, III 42, 4f.), wobei die unmittelbare Fortsetzung wegen der uns bereits vertrauten stoischen Termini zu beachten wäre. Aber auch wenn der Gedanke des Beweises nicht jedesmal erwähnt wird, steht er doch unverkennbar im Hintergrund, cf. z. B. Strom. VI 162, 4, II 515, 27ff.

5 StVF III 213, 552 u. ö.; Strom. VI 162, 4, II 515, 28.

Ist er also weitgehend von stoischer Terminologie abhängig, reproduziert er mit besonderer Vorliebe die charakteristischen Ausdrücke der philosophischen Wissenschaftslehre, um das Wesen der Gnosis seiner heidnischen Umwelt leichter verständlich zu machen, so ist es nicht unwichtig, darauf zu achten, daß er bei diesem Bestreben bereits in Philo einen Vorgänger gehabt hat. Freilich finden sich bei diesem nur gelegentliche Andeutungen, die Clemens aufgegriffen und entfaltet hat, aber sie entstammen der gleichen Tendenz. Wir haben früher erwähnt, daß Philo über den Glauben schreibt: *βεβαίως κατείληφεν*[1], und es wird gewiß jedem auffallen, daß sich bei Schilderung der Schau das Wort *κατάληψις* des öfteren findet[2]. Die selbständige Leistung des Clemens liegt vor allem darin, daß er alles in große Zusammenhänge hineingestellt und sich als erster zu einer prinzipiellen Auseinandersetzung zwischen christlicher und philosophischer Haltung aufgeschwungen hat.

Neben *ἐπιστήμη* und *σοφία* verwendet er für die Beschreibung der Gnosis noch gern das Wort *θεωρία*[3]. Sie gehört unabtrennbar zum Wesen der Vollkommenheit[4] und bildet den Gipfel

---

1 Philo, heres 101, III 23, 21.

2 Philo, spec. I 44, V 11, 12f.: *τὴν δ' ἐμὴν κατάληψιν . . . .*; det. 89, I 278, 24ff.: . . . . *καὶ τὴν ἀκατάληπτον θεοῦ φύσιν . . . καταλαβεῖν*; in diesen Zusammenhängen verwendet Philo mit einer gewissen Vorliebe das Adjektiv *ἀκατάληπτος*.

3 *γνῶσις* und *θεωρία* werden meist als Synonyma behandelt, z. B. Strom. II 47, 4, II 138, 12f.: *γινώσκειν . . ., ἥτις ἂν εἴη θεωρία μεγίστη, ἡ ἐποπτική, ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη*; II 77, 4, II 153, 19: *τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν ἐγνωκέναι*; Strom. V 1, 5, II 326, 20: *γνωστικοὶ . . . . αὐτῇ τῇ θεωρίᾳ*; IV 136, 2, II 308, 22f.: *ἀπόχρη δ' αὐτῷ αἰτία τῆς θεωρίας ἡ γνῶσις αὐτή*. Clemens will damit sagen, daß man die Gnosis nur um ihrer selbst willen erstreben solle, nicht *χρείας τινὸς ἕνεκεν*. Dieser Abschnitt ist terminologisch lehrreich, weil *ἐπιστήμη, θεωρία, γνῶσις* als Synonyma betrachtet werden. Reuter, S. 14, bestreitet dies zu Unrecht: „neque *τῆς θεωρίας* et *τῆς γνώσεως* notiones congruunt". Da er *γνῶσις* in einem umfassenden Sinne verwendet (cf. S. 15: vim *ἠθικήν*) und ein Erkennen ohne vorausgehende sanctitas für unmöglich hält, weist er dem *θεωρητικῶς* contemplari nur eine untere Stufe zu, weil dieses von ethischen Forderungen unabhängig sei. Die von uns angeführten Stellen zeigen deutlich, daß Clemens selbst diesen Unterschied nicht kennt und unbekümmert beide Begriffe gleichsetzt.

4 Strom. VI 75, 1, II 469, 5ff.; Strom. V 1,5, II 326, 19f.: *γνωστικοὶ . . . . αὐτῇ τῇ θεωρίᾳ*; Strom. IV 21, 1, II 257, 23f.: *τῶν ἀναγκαίων, τῆς θεωρίας λέγω καὶ τῆς καθαρᾶς ἀναμαρτησίας*. Die *θεωρία* bildet daher

dessen, was ein Mensch auf Erden erreichen kann[1]. Er kennzeichnet das Wesen dieser *θεωρία* durch einige Zusätze, die es zu beachten gilt. Entsprechend der Clementinischen Fassung der *φυσιολογία*[2], die bei Philo bereits vorgebildet ist[3], findet sich die Wendung: *κατὰ τὴν θεωρίαν ἐν τοῖς φυσικοῖς*[4], bzw. *θεωρία φυσική*[5], was Clemens im allgemeinen auf allegorische

---

eins der drei Kennzeichen des wahren Gnostikers: Strom. II 46, 1, II 137, 14f.

1 Strom. VII 10, 2f., III 9, 9ff.: *ἐν ἀιδιότητι θεωρίας*; VII 83, 3, III 59, 24f.; isoliert steht Strom. VII 83, 4, III 59, 25ff. da, wo *ἐπιστήμη* als untere Stufe, *θεωρία* als höhere erscheint: *δι' ἐπιστήμης τὰ ἐφόδια τῆς θεωρίας καρπούμενος*. Wir wiesen bereits oben darauf hin, daß *ἐπιστήμη* hier im Sinne von weltlicher Wissenschaft verwandt wird, woraus sich eine Staffelung von selbst ergibt.

2 De Faye, S. 344, umschreibt treffend den Inhalt dieser *φυσιολογία* mit den Worten: embrasse à la fois la cosmogonie et la théologie. C'est un système complet. Munck, S. 88, A. 3, gibt eine dankenswerte Übersicht über die Bedeutung des Wortes *φυσιολογία* und weist mit Recht F. Prats Auffassung zurück, wonach man unter *φ.* ein Studium der Natur, Pflanzen und Tiere zu verstehen habe.

3 Man beachte, wie Philo von den *φυσικοί* spricht: *ἤκουσα μέντοι καὶ φυσικῶν ἀνδρῶν ... τὰ περὶ τὸν τόπον ἀλληγορούντων* (Abr. 99, IV 23, 11f.); post. 7, II 2, 16f.; an anderen Stellen sind die *ἄνδρες φυσικοί* dagegen die Naturforscher bzw. die Ärzte. Das gleiche Schwanken begegnet uns auch bei *φυσιολογία*. In unserer Bedeutung steht es z. B. in cherub. 87, I 191, 20, wo es von Moses heißt: *ἁπτόμενος φυσιολογίας ἀναγκαίας*; 121, I 199, 5f.: *ὁ μὴ φυσιολογίας ἀμύητος* (cf. L. A. I 60, I 76, 9f.). Die Worte *φυσικός*, *φυσιολογία* sind dann immer eng mit der Allegorie verbunden.

4 Strom. VI 168, 4, II 518, 27f.

5 Strom. I 15, 2, II 11, 16f. — Stählins Übersetzung: „Naturlehre" (Deutsches Übersetzungswerk III, S. 23) gibt m. E. nicht das wieder, was in diesem Ausdruck alles mitschwingt. Man vergleiche Strom. II 87, 1, II 159, 14f.: *ἔχει ... καὶ ἄλλας ἐκδόσεις .... φυσικωτέρας περί τε ἀναπαύσεως ....* (Stählin: „andere Auffassungen, die sich mehr auf die Grundlehren beziehen", a. a. O., S. 214), Strom. VI 168, 4, II 518, 27f.: *κατὰ τὴν θεωρίαν ἐν τοῖς φυσικοῖς* (Stählin: „bei der wissenschaftlichen Untersuchung in den Grundfragen", a. a. O. IV, S. 355). Vergleicht man die drei Stellen miteinander, so ergibt sich m. E. mit ziemlicher Gewißheit, daß Clemens an allegorische Auslegungen denkt, an eine Aufdeckung des geheimen Schriftsinnes (Stelle 1 und 3: Schöpfungsgeschichte, Stelle 2: s. o.), was er als Vorstufe für die *ἐποπτικὴ θεωρία γνώσεως* (Strom. I 15, 2) wertet. Mit „wissenschaftlicher Untersuchung" hat dies nichts zu tun; Stählin hat seine Vorlage allzusehr modernisiert.

Clemens hat einen Ausdruck, der ursprünglich etwas anderes bedeutete, in übertragenem Sinne verwandt. Man erkennt es, wenn man Strom.

Auslegungen bezieht, auf ein Enträtseln des verborgenen Schriftsinnes. M. Viller hat darauf aufmerksam gemacht, daß unser Autor hier grundlegend gewesen ist und daß man bis in die byzantinische Zeit hinein diesen Terminus verwandt hat, was z. B. Maximus Confessor bezeugt[1].

In einer von uns schon zitierten Stelle (Strom. I 15, 2, II 11, 13f.) konfrontiert Clemens die *θεωρία φυσική* mit der *θεωρία ἐποπτική*, die als die höhere Stufe erscheint. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß *θεωρία* in einem Sinne verwandt wird, der bei Plato bereits vorgebildet und später bei Plotin herrschend geworden ist: (mystische) Schau, Kontemplation. Hort hat darüber in einer aufschlußreichen Anmerkung gehandelt und Staat VI 486 A herangezogen, wo sich die Worte finden: *μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας*[2]. Es wird schwerlich zufällig sein, daß Clemens sich derselben Wendung bedient, um die höchste Schau zu bezeichnen: ... *ψυχάς, τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς θεωρίας ὑπερβαινούσας ἑκάστης ἁγίας τάξεως τὴν πολιτείαν*[3].

Wieder komplizieren sich die Dinge, weil er die *θεωρία* mit Ausdrücken der stoischen Wissenschaftslehre kombiniert, was der ganzen Konzeption eine intellektualistische Färbung verleiht. So spricht er von der *ἐπιστημονικὴ θεωρία*[4] bzw. von der *καταληπτικὴ θεωρία*, wobei namentlich die letztere Bezeichnung

---

I 73, 4, II 47, 11ff. liest. Hier heißt es von Hippo, die Äolus heiratete, daß sie ihren Gatten gelehrt hätte *τὴν φυσικὴν θεωρίαν* (Stählin: „die Naturbeobachtung", a. a. O. III, S. 69). Die aristotelische Fassung des Terminus klingt deutlich an (cf. auch Strom. II 5, 1, II 115, 13).

1 Viller, RAM 1930, S. 166, A. 45. Er weist ferner darauf hin, daß Evagrius wie Maximus Confessor in der Nachfolge des Clemens das Wort *θεωρία* häufig verwandt hätten (S. 163, A. 33).

2 Hort, S. 215.

3 Strom. VII 13, 1, III 10, 7f.; weder Hort noch Stählin haben diese Reminiszenz aus Plato beachtet. Wenige Zeilen später wechselt Clemens zwischen *θεωρία θεία* und *θέα* ab (Z. 11ff.).

4 Schwierig ist das Verständnis von Strom. VII 61, 1, III 44, 13ff., wo Clemens m. E. zwei Stufen in der Gnosis unterscheidet, von denen er die erste mit *τῇ ἐπιστημονικῇ θεωρίᾳ* bezeichnet (beachte das *πρόεισιν* in Z. 13). Hort, S. 290, bestreitet diese Auslegung: „not two distinct stages, but the discipline and the action within the same"; wie ich glaube, zu Unrecht. Strom. VII 76, 5, III 54, 21: *ἐπιστημονικοῦ θεωρήματος κατάληψιν*. Nach Strom. VII 102, 2, III 72, 8 erscheint *ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονική* dagegen als das *τέλος* gnostischen Strebens, nicht als Anfangsstufe.

einen schillernden Charakter hat[1], indem sie bald in der ursprünglich philosophischen, bald in der übertragenen Bedeutung verwendet wird. Paul Dudon hat daher nicht unrecht, wenn er die Vieldeutigkeit des Wortes *θεωρία* hervorhebt und von Fall zu Fall eine genaue Exegese fordert[2]. Clemens erleichtert uns zuweilen diese notwendige Arbeit, indem er zu *θεωρία* ein erläuterndes Adjektiv hinzufügt (z. B. *θεία θεωρία*: Strom. VII 13, 1, III 10, 11f.).

Knittel, S. 371, umschreibt *θεωρία*: „nicht mittels des rein menschlichen, natürlichen und diskursiven Denkens, sondern in Form einer unmittelbaren Anschauung", *ἐπιστημονικὴ θεωρία* ist ihm dann ein Wissen, das zugleich Schauen ist (S. 370). Auch Stählin scheint dieser Auffassung zu huldigen, denn er übersetzt: „in dem auf klarem Wissen beruhenden Schauen" (Deutsches Übersetzungswerk V, S. 65), „von einem auf Wissen beruhenden Schauen" (a. a. O., V, S. 80), „das auf wirkliches (sic!) Wissen beruhende Schauen" (a. a. O. V, S. 105). Hier wird die Tendenz nicht beachtet, die Clemens bei der Wahl dieses Ausdrucks geleitet hat, die bewußte Anlehnung an stoische Redeweise. Bei unserer Analyse des Wortes Gnosis werden wir darauf des näheren einzugehen haben.

1 Für die Erklärung von *καταληπτικὴ θεωρία* cf. Hort, S. 331. Clemens knüpft an das stoische Wort *καταληπτικὴ φαντασία* an, wobei er *φαντασία* durch *θεωρία* ersetzt. In ihrer ursprünglichen Bedeutung steht die Wendung in Strom. VII 91, 4, III 64, 32ff. (man kann richtiges Obst von nachgebildetem unterscheiden). In der übertragenen Strom. VII 13, 1, III 10, 16: *αὕτη τῶν »καθαρῶν τῇ καρδίᾳ« ἡ καταληπτικὴ θεωρία.*

Nichts ist lehrreicher für ein Verständnis dieser Wendung als ein Vergleich der Paraphrasen von Mt. 5,8. *θεωρία* begegnet uns hier noch öfter: Strom. VI 108, 1, II 486, 8f.: *ἀκορέστου θεωρίας εἰλικρινεῖ ἐποπτείᾳ προσανέχοντες*; VII 56, 5, III 41, 21f.: *τῇ θεωρίᾳ τῇ ἀιδίῳ*; daneben stoßen wir auf folgende Formulierungen: Strom. I 94, 6, II 60, 27f.: *ὁριστικῶς καὶ καταληπτικῶς*; Strom. VII 57, 1, III 41, 31: *ἐπιστημονικῶς καὶ καταληπτικῶς τὸν θεὸν ἐποπτεύειν*; Strom. V 7, 7, II 330, 14f.: *τὸν θεὸν ἐναργῶς καταλαβέσθαι*; Strom. VI 102, 2, II 483, 11f.: *τὴν μακαρίαν θέαν μυηθῇ*; Strom. VII 68, 4, III 49, 17f.: *ὁρᾶν ἀιδίως . . . τὸν . . . θεόν.*

Übersieht man diese Aufstellung, so erkennt man, daß Clemens bei der Beschreibung des gleichen Tatbestandes beliebig wechselt zwischen Fachausdrücken der Mysterienkulte und der stoischen Wissenschaftslehre, was wir bereits früher beobachtet haben. Beide Male wird es sich um bewußte Anpassungen handeln, die für ein Verständnis der *θεωρία* keinen großen Gewinn abwerfen. Nähme man Clemens beim Wort, so würde man sich in dauernde Widersprüche verwickeln, denn beide Reihen schließen sich aus. Was aber die *θεωρία* selbst betrifft, so bedarf es einer eingehenden Interpretation aller wichtigen Stellen, um den genauen Sinn des Terminus zu ermitteln.

2 Dudon, S. 19; cf. de Faye, S. 287, A. 2: *θεωρία* = état de contemplation devant les *νοητά*.

Wie es aus unseren Ausführungen ersichtlich ist, steht er auch bei Verwendung von *θεωρία* als wichtiges Glied in einer langen Traditionskette. Platonische Vorstellungen kreuzen sich mit stoischen, wobei letztere eine interessante Abwandlung erfahren, und wieder ist Philo sein unmittelbarer Vorgänger[1]. Die Bedeutung des Clemens ist daher vornehmlich darin zu sehen, daß er diesen Terminus, den seine Zeit immer ausschließlicher im Sinne von religiöser Kontemplation auffaßte, in der christlichen Mystik heimisch machte. Von Origenes[2] über Gregor v. Nyssa[3] bis hin zu Evagrius und Maximus Confessor begegnen wir den Spuren unseres Autors, und da Evagrius fast die gesamte byzantinische Mystik beeinflußt hat[4], so wirkt Clemens auch in dieser mittelbar fort. —

Es ist jetzt an der Zeit, das Ergebnis aus unseren terminologischen Untersuchungen zu ermitteln. Wir beobachteten weit-

---

1 Auch bei Philo ist *θεωρία* mehrdeutig; in opif. 77, I 26, 6ff.: *ἡ θεωρία τῶν κατ' οὐρανόν* — hat *θεωρία* wohl den Sinn von naturwissenschaftlich-spekulativer Erkenntnis; in congr. 20, III 76, 7: *ταῖς ἐγκυκλίοις θεωρίαις* — versteht Philo unter *θεωρία* die einzelnen enzyklischen Wissenschaften. Im allgemeinen bedient er sich jedoch dieses Terminus zur Bezeichnung eines höheren Stadiums, so z. B. in heres 274, III 62, 18ff.: *τοῖς τῆς ἐγκυκλίου μουσικῆς ἐντραφεὶς ἅπασιν, ἐξ ὧν θεωρίας λαβὼν ἵμερον.* L. A. III 141, I 144, 9: *θεωρίᾳ τῶν θείων τρεφόμενος.*

2 Für Origenes cf. Joh. Com. XIII 7, IV 231, 32f. Preuschen: *θεωρῆσαι τὴν ἀλήθειαν*; Ps. 22, XII 93 Lo.: *τῆς ἀληθείας θεωρίαν*; Joh. Com. XXXII 27, IV 472, 30 Preuschen: *τὴν θεωρίαν θεοῦ*. Noch in einem weiteren Punkte beobachten wir eine Übereinstimmung zwischen Clemens und Origenes. Jener wechselte zwischen *θεωρεῖν* und *νοεῖν* (cf. Strom. IV 136, 4, II 308, 26f.: *τὸ δὲ ἀεὶ νοεῖν, οὐσία τοῦ γινώσκοντος . . . γενομένη καὶ ἀΐδιος θεωρία . . .*), dieser verwandte ebenfalls *νοεῖν* als gleichbedeutend mit *θεωρεῖν* (cf. Ps. 4, XI 454 Lo.: *νοεῖν*; 9, XII 19 Lo.). Daraus ergibt sich, daß de Faye im Unrecht ist, wenn er im Anschluß an Strom. IV 136 behauptet: *γνῶσις = νοεῖν*, d. h. „l'activité de la pensée" (S. 287, A. 2).

3 Gregor v. Nyssa, de vita Mosis, MSG 44, 373 B: *τότε προσάγεται τῇ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως θεωρίᾳ*; sie wird im nächsten Satz als *γνῶσις* bezeichnet, im folgenden findet sich wieder die uns bereits aus Clemens bekannte Formel: *τῇ τῶν ὄντων θεωρίᾳ*. 373 C: *ἐν τῇ τῶν νοητῶν θεωρίᾳ*. 373 D: *ἡ δὲ τοῦ θεοῦ θεωρία* — man lernt bereits bei Lektüre dieser einen Spalte, daß es sich um einen Lieblingsausdruck Gregors handelt. In Psalmos I 1, MSG 44, 433 B: *τὸ . . . . ἐν τῷ ὑψηλῷ τούτῳ νοήματι θεωρούμενόν τε καὶ νοούμενον ἡ θεία φύσις.* — Auch Johannes Climacus kennt diesen Sprachgebrauch, Scala Paradisi, Gradus 7, MSG 88, 813 C: *μὴ πρόστρεχε θεωρίᾳ ἐν οὐ καιρῷ θεωρίας.*

4 Viller, RAM 1930, S. 266.

hin einen engen Anschluß an stoische Sprechweise, insonderheit an die einzelnen Formulierungen des stoischen Wissenschaftsbegriffs, was den Clementinischen Ausführungen von vornherein eine intellektualistische Note verleiht. Damit kombiniert sich ein Einfluß, der von Plato herrührt, wobei jedoch zu beachten ist, daß Clemens diesen von ihm so bewunderten Philosophen mit den Augen seiner Zeit las, d. h. ihn einseitig religiös deutete. Schließlich verleihen die ständigen Entlehnungen aus der Mysteriensprache den Ausführungen noch eine besondere Note. Diese einzelnen Faktoren schieben sich unaufhörlich ineinander und ballen sich oft auf engem Raume zu einem schier unentwirrbaren Knäuel zusammen, was für die Untersuchung eine nicht geringe Erschwerung bedeutet. Die große Dehnbarkeit der einzelnen Begriffe bildet eine weitere Schwierigkeit, und der fortgesetzte Wechsel zwischen den verschiedensten Termini erleichtert nicht gerade das genaue Erfassen einer bestimmten Stelle. Eine eingehende Interpretation der wichtigsten Abschnitte ist daher unerläßlich für das Verständnis der Clementinischen Gnosis. Gute Dienste wird uns bei diesem Vorhaben die Erkenntnis leisten, daß Clemens in seiner Redeweise weitgehend mit Philo bzw. mit der Weisheitsliteratur übereinstimmt. Dies ist nicht allein historisch wichtig, weil es jenen in das alexandrinische Milieu hineinstellt, sondern es fördert auch die Auslegung selbst, insofern Philo gleichsam eine Kontrollinstanz bildet und ein Vergleich mit ihm die erzielten Resultate zu sichern vermag[1].

2. Voraussetzungen für das Entstehen der Gnosis

Unsere Untersuchungen haben uns darüber die Augen geöffnet, wie eng sich Clemens an philosophische Ausdrücke an-

1 Doch fehlt es auch nicht an Abweichungen. Wir erwähnten bereits, daß bei Philo das Wort *γνῶσις* auffallend zurücktritt und daß er sich enger an die stoische Terminologie anschließt als Clemens. Das Gleiche trifft auch für die Bezeichnungen des Vollkommenen zu. Philo bevorzugt die stoischen Wendungen, neben *τέλειος* besonders *σπουδαῖος*. Natürlich findet sich beides ebenfalls bei Clemens, aber wir lesen *σπουδαῖος* nur selten und meist in Zusammenhängen, die stoisches Zitat sind oder stoische Formeln reproduzieren. Gewiß stoßen wir häufiger auf *τέλειος*, aber man darf dabei nicht übersehen, daß dieser Ausdruck biblisch ist und in wichtigen Abschnitten des Mt. und der Paulinischen Briefe steht,

geschlossen hat. Es entspricht ja einer Tendenz der Strom., das Neue der christlichen Botschaft in das griechische Gewand zu hüllen, es griechischer Denkweise anzupassen. Daher ist es von besonderer Wichtigkeit, darauf zu achten, wie in philosophisch klingende Sätze christliche Gedanken eingeschoben werden, die allem sofort eine eigene Klangfarbe verleihen. Dies im einzelnen zu beobachten, gewährt einen besonderen Reiz, und gleich das Beantworten der Frage, wie die Gnosis entstehe, gibt uns hierzu reichlich Gelegenheit.

Mit Nachdruck versichert Clemens zu wiederholten Malen, daß wir von uns aus und mit Hilfe unserer eigenen Kräfte die Gnosis nicht erreichen können: *ἣν εὑρόντες, μᾶλλον δὲ εἰληφότες παρ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας*[1]. Der natürliche Mensch vermag überhaupt keine Aussagen über Gott zu machen, es gilt für ihn das ‚*ἀδύνατος φράσαι θεόν*'[2]. Entscheidend ist daher immer die göttliche Offenbarung, die *θεοδίδακτος σοφία*, die eine gewisse Erkenntnis ermöglicht[3].

Daher führt Clemens alles auf Gott zurück, den er als Geber von *σοφία* und *ἀλήθεια* preist[4]. Diese Anschauung, die in dieser

---

die Clemens häufig zitiert hat. Gleichwohl ist seine Verwendung im engeren technischen Sinne nur eine beschränkte.

Mit Vorliebe schreibt Clemens für *τέλειος*: *πνευματικός*, bzw. *γνωστικός*. Stellt er die beiden ersteren Worte zusammen (cf. Strom. V 40, 1, II 353, 20f.: *τοῦ πνευματικοῦ ἐκείνου καὶ τελείου ἀνδρός*), so darf er sich hierfür auf Paulus berufen (I. Kor. 2, 6 und 15). Die Verbindung von *τέλειος* und *γνωστικός* ist zwar nicht Paulinisch, aber in der großen gnostischen Kontroverse allgemein üblich gewesen. Für Clemens cf. Strom. IV 8, 7, II 251, 22: *τοῦ τελείου καὶ γνωστικοῦ*; Strom. VII 68, 4, III 49, 14f.: *γνώσεως καὶ τελειότητος*, cf. Z. 16: *ἡ γνωστικὴ ψυχή* mit 68, 5, III 49, 18: *πνευματικὴ γὰρ ὅλη γενομένη* . . .; Strom. V 25, 5, II 341, 26f.: *πνευματικὸν γὰρ καὶ γνωστικὸν οἶδεν* . . . Diese drei Termini werden also als identisch empfunden.

1 Strom. I 32, 4, II 21, 21f.; cf. Strom. VII 45, 1, III 34, 3f.: *<δεδιδαγμένος> πρὸς αὐτῆς τῆς ἀληθείας*.

2 Strom. VI 166, 2, II 517, 20; der ganze Abschnitt von VI 165, 5 bis 166, 3, II 517, 13ff. ist lehrreich, es klingen in ihm auch philonische Gedanken an (Gottes *οὐσία* kann nicht beschrieben werden, Unterscheidung von *οὐσία* und *δύναμις* — *ἔργα*, 166, 2). In § 166, 3 erwähnt Clemens als zweite Gruppe die Gläubigen, die zwar an der Offenbarung festhalten, aber nur mit Mühe einiges erkennen.

3 Strom. VI 166, 4, II 517, 28. Clemens will damit die Überlegenheit der christlichen *σοφία* über alle menschlich-philosophischen *σοφίαι* feststellen. Strom. V 83, 5, II 381, 29.

4 Strom. IV 9, 2, II 252, 8: *τὴν ἀλήθειαν γεννᾷ* (scil. *ὁ θεός*).

allgemeinen Fassung auch Philo kennt, wird aber sofort mit christlichem Gehalt gefüllt. Gott schenkt dem Menschen seinen Hl. Geist, dessen Schüler der Gnostiker ist; denn nur mit dessen Hilfe ist man imstande, Gott zu erkennen[1]. Daraus erklärt sich die grundlegende Bedeutung der Taufe, denn in ihr erfolgt die Mitteilung dieser Gaben[2]. Gott verleiht uns ferner die Gnosis nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung des Sohnes[3].

Diesen ihm so wichtigen Gedanken beleuchtet Clemens von verschiedenen Seiten aus. So läßt er am Schluß des Prot. den Logos selbst auftreten und sich mit einem beschwörenden Rufe von suggestiver Kraft an die Heiden wenden: *λόγον χαρίζομαι ὑμῖν, τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, τέλειον ἐμαυτὸν χαρίζομαι*[4]. Die Vorstellung vom Logos als dem Urheber der Gnosis verbindet er mit dem Erziehungsplan des Logos, der die Mitteilung seiner Lehre ganz der jeweiligen Lage der einzelnen Menschen anpaßt und daher auf jeder Stufe verschieden vorgeht[5]. Wie umfassend Clemens sich dessen Wirken denkt, zeigt ein Blick auf Strom. I 177, 3—178, 2, II 109, 19ff. Der Abschnitt ist von hohem Interesse, seine Tendenz propagandistisch. Wird doch der jüdische *νόμος* im Sinne griechischer Philosophie dargestellt, wobei dessen Aufbau dem aristotelischen System entspricht (§ 176, 1). Im Anschluß an Plato redet Clemens ferner von der *ἀληθὴς διαλεκτική* und läßt sie *ἐπὶ τὴν ἀληθῆ σοφίαν* führen (§ 178, 1). Aber diese ist eine *δύναμις θεία*, die man allein mit Hilfe des Logos gewinnt, denn er beseitigt die *ἄγνοια*, lehrt die

---

1 Strom. V 25, 5, II 341, 26ff.: vom Gnostiker heißt es *τὸν τοῦ ἁγίου πνεύματος μαθητὴν τοῦ ἐκ θεοῦ χορηγουμένου*; Strom. VI 166, 3, II 517, 25f.: *τῷ ἁγίῳ πνεύματι τὸ ἅγιον πνεῦμα θεωρεῖν ἐθίζοντες.*

2 Päd. I 28, 1, I 106, 22ff.: Die Getauften haben den Schmutz der Sünden von ihrem Seelenauge abgewaschen, so daß sie jetzt Gott erkennen können — *οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

3 Strom. V 12, 2, II 334, 8: *δι' υἱοῦ ὁ πατὴρ γνωρίζεται*; V 71, 5, II 374, 23f.: *ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ*; Strom. VI 146, 2, II 507, 6f.: *πᾶν τε αὖ τὸ καλὸν καὶ σεμνὸν παρὰ τοῦ θεοῦ δι' υἱοῦ γινώσκεται.*

4 Prot. 120, 3, I 85, 4f.; selbst wenn man *γνῶσις θεοῦ* hier nur in einem weiteren Sinn fassen dürfte (= christliche Gotteserkenntnis, Monotheismus), wäre die Stelle doch als Beleg geeignet.

5 Päd. I 3, 1f., I 91, 5ff.; Strom. VII 6, 1, III 6, 8ff.: *ὁ διδάσκαλος οὗτος ὁ παιδεύων μυστηρίοις μὲν τὸν γνωστικόν, ἐλπίσι δὲ ἀγαθαῖς τὸν πιστόν* . . . .

Selbsterkenntnis und offenbart den Vater (§ 178, 1—2). Man sieht, wie trotz des geflissentlichen Anschlusses an griechische Vorstellungen und Formulierungen das Ganze entscheidend umgeformt und mit christlichem Geiste durchdrungen wird.

Zu der Tätigkeit des Logos gesellt sich die des irdischen Christus, der vornehmlich der *θεῖος διδάσκαλος* ist: *καταπέμπεται ὁ σωτήρ, τῆς ἀγαθοῦ κτήσεως διδάσκαλός τε καὶ χορηγός*[1]. Er hat uns alles während seines Erdenwandels durch seine Worte gelehrt und vorher verkündigt durch die Propheten[2], d. h. die Gnosis ist an die Hl. Schrift gebunden, diese ist die Quelle jener und tritt als Wort des Herrn mit dem Gewicht einer autoritativen Größe vor den Jünger hin. Und dieser glaubt seinem Meister, liebt ihn und trachtet darnach, ihm in der Nachfolge ähnlich zu werden[3]. Clemens vergleicht ihn mit den klugen Jungfrauen des Evangeliums, die ihre Lampen in der Dunkelheit (= *ἄγνοια*) anzünden, womit sie ihre große Sehnsucht zum Ausdruck bringen wollen: *ζητοῦσι τὴν ἀλήθειαν*. Sie können sie aber von sich aus nicht stillen, daher bleibt ihnen nur eine innere Haltung übrig: *καὶ τοῦ διδασκάλου τὴν ἐπιφάνειαν ἀναμένουσι*[4].

Wie eng hat Clemens die Erkenntnis, daß die Gnosis stets ein göttliches Geschenk sei, mit tiefsten christlichen Gedanken verknüpft! Welche Rolle spielt allein die Christologie! Die griechische Vorstellung des Lehrers und Erziehers, dem der Zögling zu folgen hat, erhält einen neuen Sinn, weil der Pädagoge der Logos ist, der Mensch geworden ist und dessen Wort gläubig aufgenommen wird. Daher hat die Hl. Schrift maß-

1 Strom. V 7, 8, II 330, 17f.; VI 58, 1, II 461, 11ff.: Hier wird freilich der Logos als die göttliche *σοφία* ausführlich als der große Lehrer gepriesen.

2 Strom. VI 54, 1, II 459, 11f.: *ἣν ἐδιδάξατο ἡμᾶς διά τε τῆς παρουσίας διά τε τῶν προφητῶν ὁ κύριος*; 54, 2, II 459, 14; 58, 1, II 461, 11f.; 59, 1, II 461, 21f.; besonders 61, 1, II 462, 18ff.; 68, 1, II 466, 3ff.; 78, 5, II 470, 29ff.: *περὶ ὧν ἐλάλησεν ὁ κύριος*; 78, 6, II 470, 33: *τὰ δὲ εἰρημένα ὑπὸ κυρίου σαφῆ καὶ πρόδηλα λαβών*.

3 Strom. V 17, 1, II 336, 26ff.; der Abschnitt ist interessant, weil Clemens einen griechischen Entwicklungsgang sofort ins Christliche transponiert. Neben Sokrates und Alkibiades treten die klugen Jungfrauen, die das Evangelium rühmt, weil sie den Herrn erwarten (§ 17, 2—3).

4 Strom. V 17, 3, II 337, 8ff.

gebliche Bedeutung und der Hl. Geist, der dem Täufling zuteil wird. Auf dieser Basis entfaltet sich alles allmählich und führt zu einem immer innigeren Verhältnis zu Christus, das in Liebe und Imitatio besteht und in beidem sich auswirkt.

Vergleichen wir diese Gedanken mit unseren früheren Ausführungen, so erkennen wir, daß jene nur einen wichtigen Ausschnitt aus einem größeren Ganzen darstellen. Wird doch das gesamte menschliche Leben von der göttlichen Güte und Hilfe umklammert, ist Gott doch der Geber alles Guten. Unermüdlich hat Clemens in seinen Schriften dies ausgesprochen: *ἡ θεόθεν διατείνουσα εἰς ἀνθρώπους ὠφέλεια*[1], wobei er den Grundsatz aufgestellt hat: *πᾶσα ὠφέλεια . . . ἀπὸ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ . . . δι' υἱοῦ ἐπιτελεῖται*[2]. Aber auch Christus wirkt im allgemeinen nicht direkt auf den Menschen ein, sondern bedient sich vermittelnder Zwischenglieder, sei es der Engel[3], sei es bestimmter Menschen[4]. Hier gewinnt der Gnostiker eine hohe Bedeutung. Heißt es doch von ihm: *ὁ γνωστικὸς τοίνυν θεόθεν λαβὼν τὸ δύνασθαι ὠφελεῖν ὀνίνησι . . .*[5]. Einen Teil dieser umfassenden Tätigkeit des Vollkommenen bildet die Übermittlung der Gnosis, die er im Namen und Auftrage des Herrn vollzieht. Dieser spricht gleichsam *διὰ στόματος ἀνθρώπου*. Clemens gibt hierfür neben der eben angeführten, allgemeinen Begründung, die auf der Annahme einer hierarchisch aufgebauten übersinnlichen Welt beruht, wo immer ein Glied auf das andere in ununterbrochener, langsam niedersinkender Kette einwirkt, eine besondere: die Inkarnation. Wie der Herr Mensch ward, um durch sein Wort den Jüngern die geheime Gnosis mitzuteilen, so ist er jetzt im Vollkommenen tätig[6]. Die Inkarnation ist der tragende Grund für dessen Tätigkeit, die Christi Werk nur fortsetzt.

---

1 Strom. VI 161, 2, II 514, 33.

2 Strom. VI 161, 6, II 515, 10ff.

3 Strom. VI 161, 2, II 514, 34f.: *καὶ δι' ἀγγέλων γὰρ ἡ θεία δύναμις παρέχει τὰ ἀγαθά.*

4 Strom. VI 161, 6, II 515, 14ff.: *κατὰ δὲ τὸ προσεχὲς ὑπὸ τῶν προσεχῶν ἑκάστοις κατὰ τὴν τοῦ προσεχοῦς τῷ πρώτῳ αἰτίῳ κυρίου ἐπίταξίν τε καὶ πρόσταξιν.*

5 Strom. VI 161, 1, II 514, 29ff.

6 Strom. VII 61, 1, III 44, 16f.: *διὰ στόματος ἀνθρωπίνου κύριος ἐνεργῶν· ταύτῃ καὶ σάρκα ἀνείληφεν.*

In immer neuen Formulierungen umkreist Clemens die ihm so wichtige Tatsache, daß alle Gnosis letztlich göttliches Geschenk sei, daß der Mensch sie von sich aus nicht erreichen könne[1]. Damit verbindet er eine zweite Voraussetzung, die für den Empfang der Gnosis unerläßlich ist. Getreu seinem synergistischen Grundsatz schließen sich göttliches Gnadengeschenk und eigenes Streben nicht aus, sondern bilden gerade in ihrer gegenseitigen Durchdringung ein lebensvolles Ganzes. Derselbe Clemens, der so energisch betont, daß Gott der Schöpfer der Gnosis sei, sagt doch auch, daß er mit seinem Hauptwerke der Strom. eine Anleitung für das Finden der Wahrheit geben wolle[2]. Welchen Wert legt er doch auf die *ἄσκησις*, ohne die niemand zur Gnosis gelange[3], wie bezeichnend ist es, daß er in dem *γνῶθι σαυτόν* eine Aufforderung erblickt: *τὴν γνῶσιν . . . μεταδιώκειν*[4]!

Die Mitarbeit des Menschen ist mannigfacher Art. Sie ist zunächst ethisches Streben. Clemens hat es nie vergessen und schärft es unermüdlich seinen Lesern ein, daß das reine Herz eine Voraussetzung für die Schau Gottes sei, daß von der Erfüllung der Gebote alles weitere abhänge[5]. Das Licht strahle

1 Sehr schön hat Lot-Borodine, RHR 105, S. 9, diesen grundlegenden Gedanken formuliert: Une connaissance des choses divines . . . . ne peut être rationelle . . . . impossible à conquérir par l'effort seul de la volonté ou même de la pensée épurée. Sie ist also nur zu erreichen: par une illumination charismatique.

2 Strom. IV 4, 3, II 249, 26ff.; erforderlich sei ein *ζητεῖν μετὰ λόγου* (Z. 27f.); die Aufgabe bestehe darin, die versteckten Wahrheiten zu entdecken: *χαλεπὸν . . . λανθάνον καλὸν ἐξευρεῖν* (IV 5, 2, II 250, 4f.); man müsse den bunten Inhalt hin und her schütteln und dann: *τὸν πυρὸν ἐκλέγειν* (IV 7, 4, II 251, 7f.). Dabei handelt es sich überall um eine energische Mitarbeit des Menschen.

3 Strom. VI 68, 3, II 466, 11f.: *ἡ γνῶσις ἰδίωμα ψυχῆς τυγχάνει . . . . εἰς τοῦτο ἀσκουμένης*. Das *ἀσκήσει καὶ μαθήσει* findet sich immer wieder bei allen Ausführungen über den Erwerb der Gnosis und wirkt fast formelhaft. Clemens unterscheidet sich hier auffällig von Philo, der bei Isaak gerade das *φύσει* betont und die *ἄπονος σοφία* preist (cong. 37, III 79, 20f.; sacr. 7, I 205, 2; fug. 166, III 146, 11ff.; immut. 92, II 76, 19ff.: *καμάτου χωρὶς καὶ πόνου, ταῦτα ἐξαίφνης οὐ προσδοκήσαντες . . . .*). Der Kampf gegen die häretische Gnosis wird Clemens von derartigen Formulierungen ferngehalten haben, da sie zu leicht im Sinne der gnostischen Naturenlehre ausgelegt werden konnten.

4 Strom. I 60, 3, II 38, 17ff.

5 Strom. VI 102, 2, II 483, 10; VII 68, 4, III 49, 16; Strom. IV 130, 5, II 305, 31f.; VII 83, 3, III 59, 24f.; cf. Ecl. 34, III 147, 15f.

erst auf ἐκ τῆς κατὰ τὰς ἐντολὰς ὑπακοῆς[1]. Dabei darf jedoch eines nicht übersehen werden. Alle sittlichen Fortschritte haben ihrerseits wieder eine Grundlage, sie wurzeln in der Taufgnade. Der Gläubige ist Träger des göttlichen Pneuma, Glied des Leibes Christi geworden. So wichtig diese Vorstellung für die Entfaltung der Ethik ist, ebenso bedeutsam ist sie auch für den Gewinn der Gnosis. Zu Beginn von Strom. VI hat sich Clemens mit erwünschter Deutlichkeit darüber geäußert. Er vergleicht Christus mit dem geistlichen Paradies (= γνῶσις). Wer die Gnosis gewinnen und Frucht bringen will, muß in es eingepflanzt sein (εἰς ὃν καταφυτευόμεθα, μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν). Dem geht natürlich ein Bruch mit dem bisherigen Leben vorauf (ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ)[2]. Wir beobachten erneut, wie eng Clemens die Gnosis an Christus bindet und wie er deren Gewinn nur im Zusammenhang mit der Taufgnade möglich sein läßt, als Folge der Einleibung in Christus. Es ist dies eine der wenigen Stellen, wo er so offen die Idee vom Corpus Christi mysticum ausspricht, sie ist daher auch einem Kenner wie Mersch nicht entgangen, der treffend bemerkt: „être gnostique ... c'est être dans le Christ"[3].

---

1 Strom. III 44, 3, II 216, 20. Diese vorbereitende Aufgabe ethischen Strebens ist von der Forschung zuweilen falsch gedeutet worden. Reinkens baut die Gnosis in das tridentinische Rechtfertigungsschema ein und meint, daß sie entstehe „ex vivendi ratione" (S. 338), d. h. wenn der Prozeß der iustificatio zum Ziele gekommen sei (die menschliche Natur ist dann bereits divina, S. 337f.). So faßt Clemens dies jedoch nicht auf, sondern bei ihm handelt es sich nur um die Anfänge der sittlichen Reinigung, die die Voraussetzung für den Gewinn der Gnosis bilden. Wie wir später zeigen werden, findet zugleich mit deren Wachsen auch ein Fortschreiten in der ethischen Reife statt. — Überspannt Reinkens die Bedeutung der sittlichen Vorbereitung, so fällt Knittel in den gegenteiligen Fehler ihrer Unterschätzung. Gewiß sei die „Moral" die „notwendige Vorstufe aller wahren Erkenntnis", aber Clemens habe diesen Gedanken nur aus antignostischen Motiven ausgeführt. Das heißt aber, alles äußerlich betrachten und das innere Verwachsensein der einzelnen Glieder zu einem Organismus übersehen.

2 Strom. VI 2, 4, II 423, 11ff.

3 Mersch, S. 353, cf. auch die weiteren Darlegungen auf S. 354; ähnlich Lazzati, S. 61: Bei Clemens kreise alles um Christus, aber es handele sich nicht allein um eine Kenntnis Christi, ma di una unione con lui, di un inserirci nel Cristo .... alla formazione di quel mistico corpo ....

Gewisse Schwierigkeiten bereitet das Verständnis von Strom. VI 120, 1, II 492, 6ff. Clemens spricht im Anschluß an Röm. 11, 24 von

Mit dieser engen Bezogenheit zu Christus verknüpft Clemens einen weiteren Gedanken, dessen tief christliche Prägung auch durch alle platonischen Formulierungen hindurch erkennbar bleibt. Da Gott nach Johannes die Liebe ist, so gilt als Grundsatz: *ὁ τοῖς ἀγαπῶσι γνωστός*[1], dem sich die Forderung anschließt: *χρὴ ἐξοικειοῦσθαι ἡμᾶς αὐτῷ δι' ἀγάπης τῆς θείας, ἵνα δὴ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ θεωρῶμεν*[2]. Die Schau wird allein den wahrhaft liebenden Seelen zuteil, denn man dringt nur in dem Maße in Gottes Wesen ein, wie man liebt[3]. Das sind johanneische Klänge, die Clemens hier wiedergibt, und es verdient bemerkt zu werden, daß sie bereits in der alten Kirche erklangen, nicht erst beim hl. Bernhard, so gewiß sie bei diesem auch eine seltene Innigkeit erlangt haben. Dabei wollen wir es nicht übersehen, daß Clemens zuweilen wie ein platonischer Philosoph gesprochen hat: *ὁ ἐνθένδε ἔρως εἰς οὐρανὸν πτερώσῃ*[4], aber es wäre doch voreilig, daraus das Erosmotiv als wirksame Macht folgern zu wollen. Diese besitzt für ihn allein der christliche Liebesgedanke, mit dem er in unserer eben zitierten Stelle

---

der Einpfropfung in Christus, den guten Ölbaum, und deutet dies dahin, daß die ungläubige Natur in Christus eingepflanzt werde. Dann fährt er aber fort: *ἄμεινον δὲ τὴν ἑκάστου πίστιν ἐν αὐτῇ ἐγκεντρίζεσθαι τῇ ψυχῇ*, was dazu führen würde, daß der Hl. Geist in die Seele des Gläubigen verpflanzt würde. Was dieser Gegensatz zu bedeuten hat, ist mir nicht klar geworden. Sachlich kann es jedenfalls kaum einen Unterschied ausmachen, denn der Mensch steht ja infolge des Geistbesitzes bereits in einem engen Verhältnis zu Christus.

1 Strom. V 13, 1, II 334, 18.

2 Strom. V 13, 2, II 334, 19ff.; cf. 16, 6, II 336, 14f.: *ὁ τοίνυν δικαίως ζητήσει εὕρεσιν ἀγαπητικήν.*

3 Strom. VII 13, 1, III 10, 13: *τὴν ἀκόρεστον ὑπερφυῶς ἀγαπώσαις ψυχαῖς ἑστιωμένας θέαν*; QDS 27, 5, III 178, 16f.: *ὅσον γὰρ ἀγαπᾷ τις θεόν, τοσούτῳ καὶ πλέον ἐνδοτέρω τοῦ θεοῦ παραδύεται* — dies bezieht sich nach dem Zusammenhang auf das Erlangen der *ἀφθαρσία*, es darf aber sicher auch als allgemeiner Grundsatz aufgefaßt werden, der für den Gewinn der Gnosis ebenfalls Geltung hat. Man beachte, welch große Rolle das ‚*ἠγάπησεν*' im Verhältnis des Gläubigen zu seinem Lehrer spielt (Strom. V 17, 1, II 336, 27).

Dieser Gedankengang ist einem Irenaeus nicht fremd gewesen. Er betont des öfteren, daß man Gott nicht secundum magnitudinem erfassen könne, sondern allein secundum dilectionem eius (adv. haer IV 20, 1. 5 u. ö.), und fährt fort: secundum autem dilectionem . . . etiam hoc concedit eis, qui se diligunt, id est videre deum (adv. haer. IV 20, 5).

4 Strom. V 14, 2, II 335, 9 — Stählin verweist im Apparat auf Plato, Phädrus 248f.

das Motiv des Gehorsams verbindet. Wie die Kinder ihren Eltern gehorchen, so wir in der Aufnahme der Wahrheit Gott selbst[1]. Irenaeus hat im Grunde nicht anders gesprochen und ebenfalls die Liebe neben dem Gehorsam als unumgängliche Voraussetzung für das Gewinnen der Schau Gottes bezeichnet.

Damit hängt es zusammen, daß Clemens voll Begeisterung vom inneren Feuer redet, das wie eine glühende Kohle in der Seele brennt und sie ganz entzündet. Diese wird dann von unstillbarer Sehnsucht erfaßt, um der Gnosis teilhaftig zu werden[2]. Für die Haltung unseres Autors ist es sehr bezeichnend, daß er gerade diesen Satz geschrieben hat, lernt man doch daraus, wie sein ganzes Sein von dem leidenschaftlichen Wunsche durchdrungen war, mit Gott in ein immer innigeres Verhältnis zu gelangen. Dies ist durch ein bloßes Streben, auch wenn es von noch so hohem idealen Schwung getragen wird, allein nicht möglich. Wie die Liebe den Zugang zu Gott erschließt, so führt auch nur das Gebet zu ihm empor. Nur dem Beter öffnet sich die Welt der geheimen Erkenntnis. Das Gebet, dessen Inhalt den ganzen Bezirk des inneren Lebens umspannt, erbittet von Gott auch die Mitteilung der Gnosis[3], es preist den Herrn nach Erfüllung des Wunsches[4], es führt durch anhaltende Übung zur Vereinigung mit Gott und zur seligen Schau: *διὰ τούτων ἑαυτὸν ἑνοποιεῖ τῷ »θείῳ χορῷ«, ἐκ τῆς συνεχοῦς μνήμης εἰς ἀείμνηστον θεωρίαν ἐντεταγμένος*[5]. So ist der Empfang

1 Strom. V 13, 2, II 334, 20ff.; auch Irenaeus stellt neben die Liebe den Gehorsam, cf. die auf S. 328, A. 3 zitierte Stelle aus adv. haer. IV 20, 5 mit IV 20, 1: wir erkennen Gott nur secundum dilectionem eius . . . oboedientes ei semper discimus . . . .

2 Strom. VI 150, 1, II 509, 9ff.; freilich verraten die Worte: *τὴν ἐξ αὐτοῦ ὠφέλειαν* (150, 2, II 509, 12) das Vorhandensein einer eudämonistischen Nebenströmung.

3 Strom. VI 102, 1, II 483, 9f.

4 Strom. VII 31, 7, III 23, 26f.: *δι' οὗ παραλαμβάνομεν τὴν γνῶσιν, διὰ τούτου δοξάζοντες ὃν μεμαθήκαμεν.*

5 Strom. VII 49, 4, III 37, 6f. Clemens versteht unter den Gebeten, denen solch große Wirkung zugeschrieben wird, Gebete vor der Mahlzeit, Psalmen und Lobgesänge während der Mahlzeit sowie vor dem Schlafengehen, dazu die nächtlichen Gebete. Damit verbinden sich eifrige Schriftlesungen. Es handelt sich also um die täglichen Pflichten, die jeder ernste Christ zu erfüllen hat, nicht dagegen um besondere mystische Gnaden. Aber auch die gewissenhaften, regelmäßigen Übungen bewirken eine starke Konzentration auf das Göttliche und ermöglichen den Gewinn der Gnosis.

der Gnosis wie deren Wachsen vom Gebet abhängig; das Eindringen in das Reich des Gebetes bedeutet zugleich das Eindringen in das der Gnosis. Beides ist untrennbar miteinander verbunden und steht in gegenseitiger Wechselwirkung. Je mehr wir die Voraussetzungen für den Empfang der Gnosis kennenlernen, desto mehr sind wir überrascht, wie tief diese in der christlichen Einstellung des Clemens wurzeln, wie sie durchdrungen sind von christlichen Erfahrungen, die anhaltende Schriftlektüre und fortgesetzte, tägliche Übung haben wachsen und reifen lassen.

All diese mannigfachen Stufen, die zur Gnosis emporführen, haben einen gemeinsamen Ausgangspunkt, den Glauben. Er wächst aus der Taufgnade und dem Geistempfang und ist die Grundlage für die christliche Vollkommenheit in ihren verschiedenen Bezirken. Er ist es, der allmählich zur Gnosis leitet: . . . *πίστεως, ἐφ' ᾗ τὴν γνῶσιν ἐποικοδομεῖ ἡ ἀλήθεια*[1]. Beide Größen, *πίστις* und *γνῶσις*, stehen zueinander in engen Beziehungen, die wir zweckmäßig indes erst später aufdecken, wenn wir Wesen und Eigenart der Gnosis dargelegt haben. Für den Augenblick mag uns der Hinweis genügen, daß Clemens die Paulinische Wendung »*τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως*« (II. Kor. 2, 14) auf den Glauben deutet[2] und regelmäßig die enge Zusammengehörigkeit beider Glieder hervorhebt: *οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως οὐθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως, οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ*[3]. In den trinitarischen Beziehungen zwischen Vater und Sohn sieht er also das Urbild für die zwischen *πίστις* und *γνῶσις* und stellt daher folgerichtig den Satz auf: *ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνῶσιν, διὰ υἱοῦ πατήρ*[4]. Dabei sind diese letzten Worte besonders zu beachten, denn sie zeigen uns, wie stark bei Clemens die christologische Orientierung ist. Ein Vergleich mit Strom. VII 55, 5, III 41, 1f. macht dies noch deutlicher: *πιστεῦσαι δὲ θεμέλιος γνώσεως, ἄμφω δὲ ὁ Χριστός, ὅ τε θεμέλιος ἥ τε ἐποικοδομή, δι' οὗ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ τὰ τέλη*[5].

---

1 Strom. VII 20, 2, III 14, 22.

2 Strom. IV 100, 1, II 292, 16f.

3 Strom. V 1, 3, II 326, 8ff.

4 Strom. V 1, 4, II 326, 14.

5 Cf. auch Strom. VII 56, 1, III 41, 9ff.: *ὁπόταν τις κρεμασθῇ τοῦ κυρίου διά τε πίστεως διά τε γνώσεως . . . καὶ συναναβῇ αὐτῷ ἔνθα ἐστὶν ὁ τῆς πίστεως ἡμῶν . . . . θεός.*

Glaube und Gnosis sind auf den Herrn bezogen und bilden zugleich unter sich eine innere Einheit wie der Sohn mit dem Vater. Für ein rechtes Verständnis des Verhältnisses jener ist der trinitarisch-christologische Ansatz nie aus den Augen zu verlieren.

Auf die Frage, wie sich die Gnosis auf dem Boden des Glaubens entfaltet, gibt Clemens eine typisch alexandrinische Antwort: durch die *ζήτησις*. Er hat dabei natürlich nur *τὴν ... μετὰ πίστεως συνιοῦσαν ζήτησιν*[1] im Auge, die allmählich zur Gnosis führt. Daher preist er auch die, die wirklich ernstlich „Gott suchen", selig, denn von ihnen gilt es: *οἱ γὰρ ζητοῦντες κατὰ τὴν ζήτησιν τὴν ἀληθῆ αἰνοῦντες κύριον ἐμπλησθήσονται τῆς δόσεως τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ, τουτέστι τῆς γνώσεως*[2]. Stichwortartig kehren die Ausdrücke *ζητήσει, μαθήσει* in den Strom. wieder[3], um anzudeuten, welche große Rolle die gläubige Philosophie im Denken und in der Frömmigkeit des Clemens gespielt hat. Ist sie es doch, von der er unaufhörlich sagt: *φιλοσοφία δὲ ἡ Ἑλληνικὴ οἷον προκαθαίρει καὶ προεθίζει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως*[4] und damit natürlich auch

---

1 Strom. V 5, 2, II 328, 27f.

2 Strom. V 12, 2, II 334, 4ff.; 16, 6, II 336, 14f.

3 Strom. VI 57, 2, II 460, 21: *ἐκ μαθήσεως ἡ γνῶσις*; 61, 2, II 462, 26f.; 78, 4, II 470, 23; 149, 5, II 509, 7: *ἐκ ζητήσεως καὶ μαθήσεως καὶ συνασκήσεως*. Das Wertlegen auf die *μάθησις* ist natürlich zum Teil aus der Abwehr der häretischen Gnosis verständlich. Man erkennt die Polemik ganz deutlich aus Sätzen wie: *οὐ συγγεννᾶται τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' ἐπίκτητός ἐστιν ἡ γνῶσις* (Strom. VI 78, 4, II 470, 21f.). Aber der tiefere Grund liegt in dem freundlichen Verhältnis, das Clemens zur Philosophie gehabt hat. *Μάθησις* und *ἄσκησις* gehörten zum Wesen seiner eigenen Natur, die vom Trieb nach Erkenntnis beherrscht war, daher konnte er in Philo einen Geistesverwandten und Bundesgenossen sehen und dessen Deutungen Abrahams (= *μαθήσει*) und Jakobs (= *ἀσκήσει*) sich zu eigen machen.

4 Strom. VII 20, 2, III 14, 21f. Das Gleiche sagt Clemens von den *ἐγκύκλια*: *παρασκευάσαι μόνον τὴν ψυχήν* (VII 19, 4, III 14, 17). Es sind Gedanken, für die sich viele Parallelen im Clementinischen Schrifttum finden, es genügt, auf einige hinzuweisen: Strom. I 20, 2f., II 14, 3ff.: *συγγυμνασίαν τινὰ πίστεως ἀποδεικτικὴν ἐκπορίζεσθαι ...*, führt schließlich auch zur Gnosis; 28, 1, II 17, 33: *προπαιδεία τις οὖσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις*; 51, 4, II 33, 26.

Clemens hat in der Regel griechische Philosophen im Auge, die er von ihrer Position langsam zum Christentum hinleiten will. Deshalb bemüht er sich um den Nachweis, daß der Philosophie als Ansatzpunkt eine

der Gnosis selbst. Wir müssen daher in großen Zügen seine Ansichten über Wesen und Wert der Philosophie darstellen, weil sie auch für das Verständnis der Vollkommenheitslehre nicht ohne Bedeutung sind.

Exkurs: Wesen und Wert der Philosophie

Die Stellung des Clemens zur Philosophie ist eines der beliebtesten Themen der Clemens-Forschung. Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, alle Einzelheiten zu berücksichtigen und auf die mannigfachen, sich in buntem Wechsel ablösenden Urteile der Gelehrten einzugehen. So falsch es wäre, diese Frage ganz unberücksichtigt zu lassen, so notwendig ist andererseits ihre Beantwortung innerhalb der Grenzen, die durch den Bereich unserer Arbeit abgesteckt sind. Dabei werden unsere bereits erzielten Resultate den Blick von vornherein in eine bestimmte Richtung lenken und uns vor mancherlei Abwegen bewahren, auf welche die geraten sind, die dieses Thema ohne eine genügende Clemens-Kenntnis bearbeitet haben.

Das Verhältnis des Christentums zur Philosophie ist eins der großen Probleme, um die das Denken des Clemens in den Strom. unaufhörlich kreiste[1]. Es ist sein redliches Bemühen, deren Berechtigung und Notwendigkeit von verschiedenen Seiten aus zu beleuchten und nachzuweisen. Alle seine Ausführungen sind indes nicht thetischer Art, sondern aus der Polemik herausgewachsen, was es von vornherein zu beachten gilt. Steht er doch in einem Zweifrontenkrieg. Es gilt zunächst, die Angriffe der Philosophen gegen das Christentum zum Verstummen zu bringen, indem man ihnen gegenüber auf den hohen Wert der

---

hohe Bedeutung zukäme. Besonders lehrreich ist Strom. VI 118, 1, II 491, 9ff. (das Bild vom wilden Ölbaum, der dem guten aufgepfropft wird, wird in interessanter Abwandlung des Paulus auf den Philosophen bezogen); Strom. VI 154, 2f., II 511, 10ff.; Prot. 113, 1, I 79, 25f.: *φιλοσοφία δέ, ἥ φασιν οἱ πρεσβύτεροι, . . . σοφίας ἀϊδίου μνηστευομένη ἔρωτα*. Clemens weiß es also selbst, daß er mit dieser positiven Würdigung der Philosophie in einer bestimmten Tradition steht und nur die Ansichten seiner Lehrer reproduziert.

1 Molland, Greek Philosophy, S. 58: These are the problems connected with Greek philosophy. They are central problems in Clement's theological thinking.

Philosophie aufmerksam macht und zeigt, daß gleichsam ein gerader Weg von ihr bis zu den Höhen christlicher Gnosis emporführt. Andererseits muß Clemens ängstliche Zweifel beschwichtigen, die in Gemeindekreisen ob seiner Hochschätzung der Philosophie laut geworden waren. Er versucht es durch einen eingehenden Nachweis, daß sie ungemein nützlich sei und gerade dem schlichten, einfachen Glauben die besten Dienste erweise. Im Prot. bildet sie einen Anknüpfungspunkt für die Propaganda des Clemens, und auch im Päd. wird sie gelegentlich positiv beurteilt. Daher entsteht für einen oberflächlichen Leser der Eindruck, als sei unser Autor auf Kosten des Christentums der griechischen Bildung verhaftet geblieben. Doch fehlt es nicht an Stellen, die genau das Gegenteil besagen und in denen Clemens darauf bedacht ist, seine besondere Position zu wahren. Daher stehen sich in der Regel zwei einander entgegengesetzte Aussagenreihen gegenüber; bald ist das Christentum nur die letzte Frucht einer langsam ansteigenden, organischen Entwicklung und bringt, verglichen mit den vorhergehenden Stufen, nur eine quantitative Bereicherung, bald ist es dagegen der große Einschnitt, mit dessen Beginn ein Neues anhebt, das sich von allem Früheren artmäßig unterscheidet[1]. Dies hat natürlich eine verschiedene Beurteilung der Philosophie in seinem Gefolge sowie eine unterschiedliche Auffassung vom Verhältnis der Philosophie zur Bibel. Zwischen beiden Gesichtspunkten gleitet Clemens unbekümmert hin und her, wobei er sich vom Impulse des Augenblicks und von der ihn jeweils gerade beherrschenden Tendenz leiten läßt. Bedenkt man endlich noch, daß eine feste Terminologie fehlt, so hat man ein ungefähres Bild von den Schwierigkeiten, die sich hier jeder Untersuchung hemmend in den Weg stellen.

Im übrigen darf man auf diesem Gebiet von Clemens nicht allzu viele Überraschungen erwarten, denn er ist weithin von der Tradition abhängig und hat sich besonders eng an Philo angeschlossen. Man erkennt dies z. B. an der Art, wie die Beziehungen beschrieben werden, die zwischen *ἐγκύκλια — φιλοσοφία — σοφία* bestehen. Clemens reproduziert fast wörtlich

---

1 Molland, Gospel, S. 75, weist ebenfalls darauf hin; es gebe bei Clemens zwei Tendenzen, die miteinander nicht ausgeglichen seien, the theology of Incarnation und the theory of general revelation, cf. S. 74.

Philo, cong. 77ff. und macht sich auch dessen bekannten Schriftbeweis (die allegorische Deutung von Abrahams Verhältnis zu Hagar und Sarah) ganz zu eigen[1], was indes eine gelegentliche Korrektur seiner Vorlage nicht ausschließt. Einen weiteren Hinweis auf die griechische Weisheit findet er in den beiden Fischen bei der wunderbaren Speisung, von denen der eine die *ἐγκύκλια*, der andere die *φιλοσοφία* bedeute[2]. Stufenförmig folge ein Glied auf das andere: *συνεργὰ τοίνυν φιλοσοφίας τὰ μαθήματα καὶ αὐτὴ ἡ φιλοσοφία εἰς τὸ περὶ ἀληθείας διαλαβεῖν*[3].

Über die *ἐγκύκλια* selbst finden sich bei Clemens nur vereinzelte Angaben, während man an Hand der Philonischen Schriften ein klares Bild vom antiken Bildungsgang erhält. Beide Alexandriner stimmen darin überein, daß sie die *ἐγκύκλιος παιδεία* von Gott ableiten und ihr daher einen hohen positiven Wert zuschreiben[4]. Sie scheinen dagegen in ihren Ansichten hinsichtlich der Einschätzung des weltlichen Wissens auseinanderzugehen. Philo hält sich in den Bahnen seiner Zeit, wenn er die Spezialwissenschaften ablehnt, soweit diese ethisch nicht fördern, was deutlich zeigt, wie stark die Freude am Wissen und Beobachten bereits zurückgedrängt ist. Clemens nimmt hierin vielleicht einen freieren Standpunkt ein, denn er

---

1 Strom. I 29, 9—32, 3, II 19, 6ff.; Stählin hat im Apparate die betreffenden Philo-Stellen abgedruckt, so daß ein Vergleich leicht durchführbar ist. Über Philos Ansichten selbst cf. meinen „Philo“, S. 171ff. Philonisch ist auch die allgemeine Mahnung: *χρῆσθαι μέν, οὐκ ἐνδιατρίβειν δὲ . . . τῇ κοσμικῇ παιδείᾳ* (§ 29, 9). Clemens ist jedoch bei aller Abhängigkeit kein bloßer Abschreiber gewesen, sondern hat seine Vorlagen des öfteren stillschweigend korrigiert. So begründet er die Beschäftigung mit der Philosophie: *θεοῦ τιμῆς τε καὶ γνώσεως ἕνεκεν* (§ 30, 2) — Philo: . . . *ἀρεσκείας ἕνεκεν*, wobei das Hervorheben der Gnosis schwerlich zufällig sein dürfte. Auch in den Namendeutungen weicht er zuweilen von Philo ab: Ägypten = *κόσμος* (§ 30, 4) — Philo: = *σῶμα*; Judas = *δυνατός* (§ 31, 6) — Philo: = *κυρίῳ ἐξομολόγησις*; Isaak = *αὐτομαθές* + *Χριστοῦ τύπος* (§ 31, 3). Endlich geht er in der Auffassung Jakobs eigene Bahnen (§ 31, 4). Dieser ist für ihn der *ἀσκητής*, weil er sich in *δόγματα* übt (Philo: in Tugenden), und der *ὁρατικός*, weil erfahren in der *ἄσκησις* (Philo: *ὁρατικός* ist Belohnung für erfolgte *ἄσκησις*).

2 Strom. VI 94, 5, II 479, 12f.

3 Strom. VI 91, 1, II 477, 20f.

4 Strom. I 37, 1, II 24, 8f.: *καταφαίνεται τοίνυν προπαιδεία ἡ Ἑλληνικὴ . . . . θεόθεν ἥκειν εἰς ἀνθρώπους.*

wendet sich mit Entschiedenheit gegen die Frage: *τί γὰρ ὄφελος εἰδέναι τὰς αἰτίας τοῦ πῶς κινεῖται ὁ ἥλιος . . . καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα ἢ τὰ γεωμετρικὰ θεωρήματα . . . πρὸς γὰρ καθηκόντων ἀπόδοσιν ταῦτα μηδὲν ὠφελεῖν . . .*[1]. Aber diese Stelle steht vereinzelt, und ich halte es nicht für erlaubt, aus ihr zu weitreichende Schlüsse zu ziehen. Ein Wissen um seiner selbst willen verteidigen weder Clemens noch Philo, beide bringen es vielmehr sofort in engen Kontakt mit Gott. Für die Haltung jenes ist die allegorische Auslegung von den beiden Fischen kennzeichnend. Ihre Zahl hat sich zwar nicht vermehrt, aber sie haben doch Anteil gehabt an den Worten des Herrn und: *τὴν ἀνάστασιν τῆς θειότητος διὰ τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως ἐνεπνεύσθησαν*[2]. Die *ἐγκύκλια* werden also nicht an sich gewürdigt, sondern nur um ihrer engen Beziehung zu Gott willen, was allen Aussagen eine besondere Klangfarbe verleiht. Mit dieser streng theologischen Einstellung verbinden sich platonische Gedanken: die weltlichen Wissenschaften bilden eine notwendige Voraussetzung für die Schau der geistigen Wahrheit, denn sie reinigen die Seele von den *αἰσθητά*[3], sie muntern sie zum Guten auf, d. h. Clemens ist im Grunde gleich seinen Gewährsmännern von dem ethischen Nutzen jener überzeugt.

Die Bedeutung der *ἐγκύκλια* sieht er noch in einem Weiteren: sie festigen und stärken den Glauben, schließen den Zweifel aus und bilden ein gutes Verteidigungsmittel gegen die Angriffe der Häretiker[4]. Dies trifft naturgemäß in erhöhtem Maße

---

1 Strom. VI 93, 1, II 478, 14f.

2 Strom. VI 94, 4, II 479, 10f.

3 Strom. I 33, 3, II 22, 5f.: *ἐν τούτοις οὖν τοῖς μαθήμασιν ἐκκαθαίρεταί τε τῶν αἰσθητῶν . . . . ἡ ψυχή, ἵνα δή ποτε ἀλήθειαν διιδεῖν δυνηθῇ*. Stählin führt Plato, Staat VII 527 DE an, woraus man die fast wörtliche Abhängigkeit des Clemens ersehen kann. In Strom. I 93, II 59, 22ff. behandelt dieser erneut im engen Anschluß an Plato das Verhältnis der *ἐγκύκλιος παιδεία* (§ 93, 5, II 60, 9 — hier findet sich also auch der beliebte Philonische Ausdruck) zur Philosophie und spricht dabei jener die Aufgabe zu: Aufmunterung zum Guten und *συγγυμνάζειν πρὸς τὰ νοητὰ τὴν ψυχήν* (93, 5, II 60, 10f.).

4 In Strom. I 33ff., II 21, 23ff. hat sich Clemens eingehend über das Verhältnis der *προγυμνασία* zur *πίστις* geäußert. Sein Beweisgang ist in mehr als einer Hinsicht interessant. Den Ausgangspunkt bildet eine kurze Darlegung über die Bedeutung der *προγυμνασία* für das Geistige überhaupt: *ἡ ἑτοιμότης πρὸς τὸ τὰ δέοντα ὁρᾶν* (§ 33, 1, II 21, 23). Daneben erhält man die Gewißheit (*ἀκριβῆ πίστιν*, § 33, 2, II 22, 2), daß es so sein

auf die Dialektik zu[1], aber keine Disziplin ist davon ganz ausgeschlossen, wenn man sie nur richtig betreibt (*τὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἀναφέροντα*)[2]. Die Wichtigkeit weltlicher Bildung geht endlich auch daraus hervor, daß sogar der Vollkommene sich fortgesetzt mit ihr beschäftigt. Clemens hat dieser Frage beträchtliche Partien von Stroma VI gewidmet, wo er sich prinzipiell sowie an Hand praktischer Beispiele hierüber geäußert hat (Strom. VI 80ff., II 471, 19ff.). Dabei ist die Tendenz des Abschnittes gut zu beachten: Der heidnische Vorwurf der Bildungsfeindschaft soll abgeriegelt werden[3]. Der christliche Gnostiker nimmt es auf diesem Gebiete mit jedem anderen auf, nur ist es für ihn nicht die Hauptsache[4]. Er vertieft sich in die Wissenschaften, weil sie die Gnosis vorbereiten[5],

---

müsse, was den Ausschluß des Zweifels zur Folge hat. Nach diesen allgemeinen Ausführungen versucht Clemens von einer neuen Seite aus, seine Leser vom Nutzen der *ἐγκύκλια* zu überzeugen. Im Anschluß an Plato und Chrysipp zeigt er, daß die *φύσις* an sich nicht ausreiche, sondern daß die *μάθησις* hinzutreten müsse (§ 34). Dies wird auf die *πίστις* übertragen. Man kann gewiß auch *ἄνευ γραμμάτων* ein *πιστός* sein (= *φύσις*), soll es aber zu einem wirklichen *συνιέναι* kommen, so darf die *διδασκαλία* nicht fehlen (= *φύσις* + *μάθησις*). Erforderlich sei also *ἡ περὶ μάθησιν πίστις* (§ 35, 2), denn sie allein verschafft die *ἐπιστήμη* und wehrt die Irrlehren ab (§ 35, 3 und 5). Diese Ausführungen sind deshalb bedeutsam, weil sie uns zeigen, wie sich Clemens bemüht, der Gemeinde gegenüber den Nutzen der Bildung darzulegen, und wie er zugleich den Philosophen zeigen will, daß die Christen im besten Einvernehmen mit griechischer Tradition keine Verächter des Wissens seien. Er führt diesen Nachweis nur mühsam durch, indem er christliche Gedanken gewaltsam in griechische Schemata preßt, eine Taktik, der wir in den Strom. überall begegnen.

Die Berechtigung der *ἐγκύκλια* als einer Stütze für den Glauben wird auch sonst des öfteren erörtert, z. B. Strom. I 43, 4, II 29, 11f.: *ἀνεπιβούλευτον φυλάσσειν τὴν πίστιν*; 44, 2, II 29, 16ff.: er hat das rechte Unterscheidungsvermögen, kann Sophistik und Philosophie, wahren Glauben und Häresie auseinanderhalten.

1 Strom. I 99, 4, II 63, 28f.; 100, 1, II 63, 32ff.

2 Strom. I 43, 4, II 29, 9.

3 Strom. VI 83, 1, II 473, 9ff.: *οὐκ ἀπολειφθήσεται τοίνυν τῶν προκοπτόντων περὶ τὰς μαθήσεις τὰς ἐγκυκλίους* . . . .

4 Strom. VI 80, 1, II 471, 19: *κατ' ἐπακολούθημα* treibe er die *ἐγκύκλια*, cf. 79, 2, II 471, 17f.: *προηγουμένη γὰρ αὐτῷ ἡ γνῶσις*; cf. 83, 1, II 473, 11: *οὐ κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον* pflege er die Wissenschaften. Der Gegensatz ist mit Hilfe der stoischen Terminologie formuliert.

5 Strom. VI 80, 1, II 471, 19: *τοῖς εἰς γνῶσιν γυμνάζουσιν*; 82, 1, II 472, 25: *συνεργοῖς τισι*; 82, 4, II 473, 6: *προγυμνάσμασιν*.

die Widerlegung der Sophisten erleichtern[1], die Überlieferung der Wahrheit ermöglichen[2] und zugleich ein äußerst brauchbares Hilfsmittel sind, um griechisch erzogene Leute für das Christentum zu gewinnen[3]. Es sind im großen und ganzen die Antworten, die bereits Philo von seinem Standpunkte aus ähnlich gegeben hat, und auch darin gleichen sich beide Alexandriner, daß sie eine Wißbegierde ablehnen, die sich nur auf nebensächliche, die großen Anliegen nicht fördernde Dinge richtet und die auch dann noch dem Studium der *ἐγκύκλια* sich hingibt, wenn man bereits das Nützliche aus ihnen gewonnen hat: *οὐδαμῶς τούτοις ἐνδιατριπτέον*[4]. Clemens läßt es nicht an genauen Angaben fehlen, wie man sich zweckmäßig mit diesen Wissenschaften beschäftigen solle, wobei er in breiten Darlegungen und zuweilen im Anschluß an Philo die einzelnen Disziplinen durchgeht[5]. Als Abschluß dieses kleinen Traktates dienen Winke, wie jene für die allegorische Exegese zu verwerten seien[6], die wiederum aufschlußreich sind und zeigen, wie auch der Vollkommene diesem Studium verhaftet bleibt; ist es doch für ihn ein wichtiges Mittel zur Gewinnung des geheimen Schriftsinnes, worum seine eigentliche Tätigkeit unaufhörlich kreist. Übersieht man diese Ausführungen, so muß man zugeben, daß die *ἐγκύκλια* im Leben des Christen eine erhebliche Rolle spielen[7]; vom Katechumenenunterricht über

---

1 Strom. VI 81, 4, II 472, 15ff. Die Dialektik dient dabei als Schutzwall; 82, 4, II 473, 8f.: *εἰς προφυλακὴν τῶν κακοτεχνούντων λόγων.*

2 Strom. VI 82, 4, II 473, 6f.

3 Strom. VI 89, 2, II 476, 18ff.: ... *εἰς ὠφέλειαν τῶν κατηχουμένων καὶ μάλιστα Ἑλλήνων ὄντων*, 91, 5, II 478, 1f.

4 Strom. VI 82, 4, II 473, 4f.: *τὴν πολλὴν δὲ ἀχρηστίαν παραιτητέον.* 89, 3, II 476, 22f.; cf. „Philo", S. 171ff.

5 Strom. VI 80, 2—4, II 471, 21ff.: Clemens legt besonders den Nutzen der Geometrie, Astronomie und Dialektik dar; andere Abschnitte (81, 4; 82, 1; 90, 3f.) sind zum Vergleich hinzuzuziehen. Für den Vorteil, den die Astronomie mit sich bringt, dient Abraham als Beispiel, der durch sie zur Erkenntnis Gottes gekommen ist. Hier klingen, wie nicht anders zu erwarten ist, philonische Gedanken an (§ 80, 3).

6 Strom. VI 84, 1ff., II 473, 20ff.; Arithmetik: Abraham — 318 Knechte, 120 Jahre (§ 84f.); Geometrie: Stiftshütte, Arche (§ 86f.); Musik: David, Zither (§ 88). Stählin verweist im Apparat auf die zahlreichen Anleihen aus Philo.

7 P. Camelot: Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane (RSR XXI, Paris 1931, S. 38—66)

das Gewinnen des Glaubens bis hin zu den Höhen gnostischer Vollendung sind sie von Bedeutung. Sie umspannen in der Tat das Ganze eines Christenlebens, soweit dieses von früher Jugend an für diese Fragen geübt und aufgeschlossen ist.

Dies trifft in noch höherem Maße für die Philosophie zu. Fragen wir, was Clemens unter ihr verstanden hat, so erhalten wir von ihm eine Antwort, die sich mit den Anschauungen der damaligen Zeit völlig deckt. Er hat sich wohl am deutlichsten in Strom. I 37, 6, II 25, 1f. hierüber ausgesprochen. Philosophie sei nicht identisch mit irgendeiner Schule, sondern bilde den Kern und wesentlichen Inhalt aller Richtungen: *δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης*, d. h. die Philosophie wird auf die Ethik und fromme Weltanschauung beschränkt[1]. Clemens kommt des öfteren hierauf zu sprechen und drückt diesen Gedanken in immer neuen Variationen aus. Er hält es für eine Aufgabe der wahren Philosophie: *πολιτεύεσθαι εἰς δύναμιν ἐξομοιωτικὴν τῷ θεῷ διδάσκει*[2]. Dabei ist er sich darüber völlig im klaren, daß er hiermit eine in philosophischen Kreisen geläufige Ansicht wiedergibt: *φιλόσοφοι δὲ λέγονται ... παρ' Ἕλλησι δὲ οἱ τῶν περὶ ἀρετῆς λόγων ἀντιλαμβανόμενοι*[3]. Dann gehört folgerichtig auch die Verkündigung von Lohn und Strafe zu der eigentlichen Aufgabe der Philosophie[4]. Daneben lehrt sie die Existenz Gottes und die Tatsachen der göttlichen Schöpfung und Vorsehung[5]. Gewiß gilt es von ihr: *περιληπτικῶς θεολογεῖ*, gewiß fehlt ihr Wesentliches wie die wahre Erkenntnis Gottes und seiner Heilsveranstaltung, die Erkenntnis

— gibt eine nützliche Zusammenstellung der Clementinischen Ansichten, ohne freilich neue Gesichtspunkte zu bieten.

1 Clemens drückt sich an anderen Stellen ähnlich aus; so schreibt er im Anschluß an Plato: *ἀλλ' αὐτοῦ τἀγαθοῦ δὴ ἐπιστήμη καὶ τῆς ἀληθείας* (Strom. I 93, 4, II 60, 7), Ausführungen, die Staat V 475 DE erklären sollen — diesen Abschnitt hatte er im vorhergehenden zitiert — und an Staat VII 534 BC anklingen, worauf Stählin aufmerksam macht.

2 Strom. I 52, 3, II 34, 12.

3 Strom. VI 55, 2, II 459, 22ff.; cf. 55, 1, II 459, 20: ... *τῆς τοῦ βίου καθαρότητος*, bes. 55, 3, II 459, 25ff. Die Forschung hat dies natürlich längst beachtet, z. B. Winter, S. 45 (Philosophie = „nach Tugend streben"), S. 47 („eine ethische Größe"); de Faye, S. 171: Les philosophes sont les gens qui pratiquent la vertu.

4 Strom. VI 123, 2, II 494, 1f.

5 Strom. I 52, 3, II 34, 9ff.; V 87, 2, II 383, 21ff.; VI 123, 2, II 494, 1ff.; cf. de Faye, S. 171: *φιλοσοφία* = la science des choses divines.

des Sohnes[1], aber einige Teilerkenntnisse werden ihr zugebilligt. Sie ist gleichsam eine „natürliche“ Religion, die jedem Menschen infolge des göttlichen *ἐμφύσημα* eignet[2]. Es liegt auf der Hand, daß sich mit allem ein Bedeutungswandel des Wortes Philosophie angebahnt hat, eine Verlagerung des Schwergewichts nach der ethisch-religiösen Seite. Dazu paßt gut die Geringschätzung, mit der Clemens die Logik behandelt[3], und die Behauptung, daß jeder Fromme ein „Philosoph“ sei, auch *ἄνευ γραμμάτων*[4]. Wie ausgewaschen dieser Begriff für unseren Autor bereits ist, zeigt die Paraphrase von Lc. 18, 25: *θᾶττον κάμηλον διὰ τρυπήματος βελόνης διελεύσεσθαι ἢ πλούσιον φιλοσοφεῖν*[5].

Dieser Sprachgebrauch stimmt mit dem Philonischen genau überein. Beide Alexandriner tragen gelegentlich die stoische Einteilung der Philosophie in ein *λογικόν, ἠθικόν, φυσικὸν μέρος* vor[6], vertreten aber ausschließlich die engere Bedeutung[7], worin sie z. B. mit Seneca zusammengehen[8]. Daraus ergibt sich, daß der Gebrauch des Wortes etwas Schillerndes an sich trägt. Es kann die griechische Philosophie als Ganzes bezeichnen oder nur einen Ausschnitt aus ihr im Auge haben, insbesondere das eigentlich Wertvolle meinen, das sie besitzt. Aber auch das Christentum heißt Philosophie bzw. wahre Philosophie, und dabei denkt Clemens bald an das AT., bald an die christliche

---

1 Strom. VI 123, 2, II 494, 2ff.

2 Strom. V 87, 2, II 383, 21ff.: Clemens spricht von einer *θεοῦ ἔμφασις .... φυσική* und begründet dies in 87, 4, II 383, 29ff. durch den Hinweis auf Gen. 2, 7. Dies schließt die Theorie vom *λόγος σπερματικός* im Grunde aus, denn jeder ist ja im Besitze dieses Geistes, der eine gewisse Gotteserkenntnis ermöglicht.

3 Lehrreich ist die Deutung von Kol. 2, 8: ... *κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων.* Clemens bemerkt hierzu: *τὴν λογικὴν τερθρείαν λέγει* (Strom. I 51, 2, II 33, 14f.).

4 Strom. IV 58, 3, II 275, 5ff.; dies trifft auch für Frauen und Kinder zu. Man denkt unwillkürlich an Tertullian, Apol. 46, I 282 Oehler: deum quilibet opifex Christianus et invenit et ostendit.

5 Strom. II 22, 3, II 124, 14f.; de Faye, S. 171, schreibt zu dieser Stelle: *φιλοσοφεῖν* = être chrétien.

6 Strom. IV 163, 3, II 321, 1f. und Philo, agr. 14ff., II 97, 24ff.

7 Philo, Mos. II 212, IV 249, 21f.; II 215, IV 250, 15ff.

8 Seneca, ep. 89, bes. § 8, S. 377, 22ff. Hense: philosophia studium virtutis est; § 23, S. 382, 10f.: omnia ad mores ... referens.

Lehre im besonderen[1]. Für die Interpretation ergeben sich aus diesem fortgesetzten Schwanken erhebliche Schwierigkeiten, es ist aber ungemein lehrreich, weil es der getreue Ausdruck einer verschiedenen Wertung der Philosophie ist.

Wir begegnen jener wieder bei der Frage nach dem Ursprung der Philosophie. Seit jeher hat die Forschung das Unausgeglichene und Widerspruchsvolle in den Clementinischen Ausführungen bemerkt[2] und auf verschiedene Weise zu erklären versucht[3]. Die mannigfachen, von Clemens erwähnten Theorien im einzelnen vorzuführen, liegt nicht im Rahmen unserer Aufgabe und ist auch überflüssig, weil es sich hier um eine der beliebtesten Fragen handelt, die immer wieder aufs

---

1 Zum Terminologischen cf. die Zusammenstellung von Munck, S. 145f., und Molland, Gospel, S. 41, wo viele Belegstellen angeführt werden.

2 Bielke, S. 41: mox illa laudatur, mox culpatur ab eo, ut adeo vix constet, quid vere sentiat; S. 43: pronuntiavit, quae inter se contraria sunt ac diversa. Im allgemeinen faßt Bielke das Verhältnis des Clemens zur Philosophie sehr positiv auf und tadelt ihn, weil er diese zum fundamentum der Theologie gemacht habe (S. 44f.), cf. S. 41: nimium studium erga philosophiam, S. 52: nimium . . . amorem.

In neuerer Zeit haben auf dieses Schwanken besonders aufmerksam gemacht Bigg, S. 77; de Faye, S. 189: Il faut avouer qu'il aurait eu quelque peine à concilier toutes ces explications dont la plupart ne sont pas originales; Geffcken, S. 253f.; Eibl, S. 55; Molland, Greek Philosophy, S. 61: He has retained solutions which are incompatibles inter se, and is not able to find a definite solution.

3 Baur, Gnosis, S. 520—531, bietet eine gründliche und eingehende Schilderung von Clemens' Stellung zur Philosophie. Er arbeitet klar die beiden Linien heraus (positive, negative Wertung) und löst die Spannung auf, indem er zwischen formellem Ursprung und materieller Wahrheit unterscheidet: „Die Form ihres Ursprungs hebt die Wahrheit ihres materiellen Inhalts nicht auf" (S. 533). — Bigg, S. 77, begnügt sich damit, die entscheidende Idee des Clemens zu ermitteln (Philosophie ein Geschenk Gottes); die Art der Vermittlung sei demgegenüber gleichgültig. Darin folgte ihm de Faye, S. 189. Geffcken, S. 255, wies auf „das ganze dunkle Wollen und Drängen" der Zeit hin.

Andere Bahnen der Erklärung schlägt Munck ein. Er glaubt, daß dieses Schwanken im stromatischen Stil begründet sei. Clemens lasse absichtlich alles unentschieden, um den Leser zum selbständigen Weiterdenken zu veranlassen (S. 147). Er trägt seine eigene Meinung oft in hypothetischer Form vor, cf. Molland, Greek Philosophy, S. 65—75: die besonnene und sorgfältige Exegese von Strom. I 94.

neue beantwortet worden ist[1]. Aber darauf muß hingewiesen werden, daß sich die Kenner in wesentlichen Punkten nicht einig sind. Auseinander gehen ihre Meinungen in der Wertung der Diebstahlstheorie, die nach Boussets Ansicht unclementinisch und nur lose in einen bereits fertigen Zusammenhang eingefügt sei. Munck tritt dem mit guten Gründen entgegen und zeigt an Hand eines geradezu erdrückenden Stellenmaterials, daß sich diese Theorie in fast allen Teilen der Strom. finde[2], ja de Faye urteilt: Cette thèse était la pierre angulaire de tout son système[3]. Damit hängt ein weiterer Unterschied zusammen. Schon Neander hatte auf die große geschichtstheologische Konzeption des Clemens hingewiesen, die eine positive Wertung der Philosophie voraussetzte[4], andere sind ihm hierin gefolgt. So hat namentlich Eibl diese Gedanken aufgegriffen und mehr nach der kulturellen Seite hin weiter ausgesponnen. Als die eigentliche Leistung des Clemens erscheint ihm dessen universalistische Theorie: „Die Entfaltung der über die Welt hin verstreuten Logoskeime, die Zusammenführung alles Vernünftigen unter der Einwirkung des Logos" (S. 59)[5]. Dies hat zur Folge, daß Eibl das für Clemens Charakteristische sieht „in einer freudigen Bejahung der griechischen

---

1 Ich führe nur an: Baur, Gnosis, S. 520ff.; Bigg, S. 77, besonders de Faye, S. 178—189, wo alle Theorien übersichtlich zusammengestellt sind. Neue Gedanken bietet de Faye in diesem breit geschriebenen Abschnitt freilich nicht, man kann alles präziser und knapper bei Bigg, schwungvoller bei Freppel lesen. Eibl, S. 55ff.; Munck, S. 146f., gibt eine gute Sammlung aller Stellen, die sich auf den Ursprung der Philosophie beziehen.

2 Munck, S. 136—140: Muncks Urteil geht mit Recht dahin, „daß er sich diesen Gedanken bewußt angeschlossen hat".

3 De Faye, S. 186.

4 Neander, S. 612: „Es war die Lieblingsidee des Clemens, die Idee von einem großen Ganzen der göttlichen Menschenerziehung, als dessen Ziel er das Christentum betrachtete und wozu er nicht bloß die Fügungen Gottes mit dem jüdischen Volke, sondern auch, obgleich nicht auf gleiche Weise, die Fügungen Gottes mit der Heidenwelt rechnete."

5 Eibl faßt freilich alles zu kulturell auf, so wenn er schreibt: „Die Entwicklung verschiedener Kulturen bis zu ihrem Zusammenkommen in einer gemeinsamen Weltkultur" (S. 59). Aber Clemens interessiert der Sieg der christlichen Religion, nicht das Entstehen einer „Weltkultur". Ebenso abwegig ist das Urteil: „Sein Bildungsprogramm steht im Zentrum seines Interesses" (S. 55).

Philosophie“[1]. Bousset will auf dem Wege der Quellenscheidung das gleiche Resultat erreichen. Nach ihm ist die Diebstahlstheorie nur eine literarische Entlehnung, während die eigentliche Meinung des Clemens in Stroma I zu finden sei, einem Abschnitte, der „eine glänzende Verteidigung“ der Philosophie bilde. Munck hat aber gezeigt, daß man derart mechanisch die Clementinischen Aussagen nicht trennen dürfe, daß vielmehr ein enges Ineinander zu beobachten sei, weil sich die Lehre vom Diebstahl auch hier finde: „daß von der Philosophie, die verteidigt wird, immer weniger und weniger zurückbleibt“[2].

Daß solche einander widersprechenden Urteile angesehener Gelehrter überhaupt möglich sein können, erklärt sich aus dem Befund der Quelle selbst. Man hat wiederholt darauf hingewiesen, wie schwankend die Ansichten des Clemens über den Ursprung der Philosophie sind. Gleichwohl hat man vorschnell versucht, die einzelnen Sätze aus ihrem Zusammenhang herauszureißen und in ein künstliches System zu pressen. Richtiger wäre es m. E. gewesen, in geduldiger Interpretation und unter genauer Berücksichtigung der jeweiligen Tendenz den Sinn jeder Stelle zu ermitteln und dabei zu beachten, wie in lebendiger Gedankenentwicklung zuweilen ein völliger Stimmungsumschlag eintritt.

Bedenkt man, daß Clemens verschiedene Absichten im Auge hat, die er alle verwirklichen will, so wird man seine Ausführungen überraschend einfach finden und sich zugleich davor hüten, jeden Satz auf die Goldwaage zu legen. Im Kampfe gegen die Gemeinde, welche die Philosophie als teuflisches Blendwerk verabscheute[3], betonte Clemens mit Nachdruck,

---

1 Eibl, S. 34, cf. S. 55: „mit Freuden annimmt“.

2 Munck, S. 140—142, das Zitat steht auf S. 141.

3 Strom. I 80, 5, II 52, 17: *ὡς δὲ ἄλλοι βούλονται, ἐκ τοῦ διαβόλου τὴν κίνησιν ἴσχει.* Strom. VI 66, 1, II 465, 3f.; VI 159, 1, II 513, 19ff. Neben diesem Vorwurfe wurden noch andere von der Gemeinde gegen die Philosophie erhoben, z. B. Strom. VI 62, 4, II 463, 14f.: *κατὰ σύνεσιν ἀνθρώπων φιλοσοφίαν ηὑρῆσθαι πρὸς Ἑλλήνων*, oder: *κατὰ περίπτωσιν* (Strom. I 80, 5, II 52, 15). Man schob die Schuld auch auf niedere Engelmächte (Strom. I 80, 5, II 52, 17ff.; VII 6, 4, III 6, 16ff.). Lehrreich ist hierfür besonders Stroma I, wo sich Clemens ausführlich mit seinen Gegnern auseinandersetzt. Diese forderten, daß man sich nur mit dem Nötigsten befassen müsse, dagegen alles Überflüssige zu meiden habe (Strom. I 18, 2, II 13, 5ff.). Die Philosophie verderbe den Glauben (Strom. I 20, 2,

daß sie von Gott stamme, daß der menschliche Verstand von sich aus nichts erkennen könne, daß alles Verstehen göttliches Geschenk sei[1]. Zugleich will er in den Strom. den Philosophen den Übertritt zum Christentum möglichst leicht machen, deshalb hebt er so häufig hervor, daß sie einige Erkenntnisse besäßen[2]. Er erreicht damit auch den Nebenzweck, daß er sich selbst rechtfertigt und seine weitgehende Benutzung der Philosophie begründet. Hierbei schlägt er verschiedene Wege ein und verwendet ihm überkommene Anschauungen in beliebigem Wechsel. Da bietet sich ihm die schon in der jüdischen Apologetik gebräuchliche Theorie vom Diebstahl der Hellenen an,

---

II 14, 1), sie gefährde das Leben (Strom. I 20, 1, II 13, 28f.). Der Glaube allein reiche aus: *μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν* (Strom. I 43, 1, II 28, 20). Die Gegner hielten Clemens eine Anzahl von Schriftstellen entgegen, deren Entkräftung ihm manche Mühe bereitete, so Prov. 5, 3ff. (Strom. I 29, 6, II 18, 25ff.), Kol. 2, 4. 8 (Strom. I 50, 4ff., II 33, 4ff.), Joh. 10, 8 (Strom. I 81, 1, II 52, 24ff.), Prov. 9, 12 (Strom. I 95, 4ff., II 61, 17ff.). Es würde uns zu weit führen, wollten wir im einzelnen darlegen, wie Clemens seine Position zu behaupten sucht. Ich will nur bemerken, daß er die Berechtigung seiner Gnosis aus Paulus und der Weisheitsliteratur erweisen will. Wie gespannt die Lage gewesen sein muß, zeigt uns eine gelegentliche Notiz zur Genüge: *οἶδα πολλοὺς ἀδιαλείπτως ἐπιφυομένους ἡμῖν* . . . . (Strom. I 82, 1, II 53, 14). Dies alles muß man ständig im Auge behalten, wenn man seine Ausführungen recht verstehen will. Es handelt sich bei ihnen nicht um eine am Schreibtisch ausgeklügelte Idee, sondern sie sind der beredte Ausdruck eines Kampfes, der auf beiden Seiten nicht ohne Leidenschaft ausgefochten wird.

1 Strom. I 28, 2, II 17, 37f.; I 37, 1, II 24, 9: *θεόθεν ἥκειν εἰς ἀνθρώπους*; VI 42, 1, II 452, 22f.; VI 57, 4ff., II 460, 29ff.; VI 61, 2, II 462, 24ff.: *ὀρέγεται μὲν ὁ ἔτι φιλοσοφῶν τῆς θείας ἐπιστήμης, οὐδέπω δὲ τυγχάνει.*

Strom. VI 67, 2, II 465, 29f. — Alle Weisheit der Griechen geht letztlich auf Gott als Urheber zurück, er schenkt den Menschen erst das rechte Verständnis (Strom. I 26, II 16, 28ff.); VI 62, 4, II 463, 15f.: *τὰς γραφὰς εὑρίσκω τὴν σύνεσιν θεόπεμπτον εἶναι λεγούσας*, cf. VI 117, 3, II 490, 33f.: Alle Pflanzen sind emporgeschossen *ἐκ κελεύσματος θείου.*

2 Die Philosophie als Mittel zur Gewinnung der Griechen: Strom. I 17, 4, II 12, 26ff.; I 19, 4, II 13, 22ff. — Strom. I 85, 3, II 55, 10: *ἐν δὲ τοῖς ψεύδεσι καὶ ἀληθῆ τινα ἔλεγον*; I 91, 1, II 58, 17: *ἀληθῆ τινα δογματίζειν καὶ Ἕλληνες*; Strom. V 10, 3, II 332, 22ff.: *πῇ μὲν ἀληθής . . ., πῇ δὲ πεπλανημένη*; V 29, 4, II 344, 27f.: . . . *τὴν ἀλήθειαν κατὰ μέρη καὶ εἴδη διαλαβόντες*; Strom. VI 55, 4, II 460, 4: *μερικῶς*; VI 160, 1, II 514, 11f.: . . . *κἂν μερικὸν τυγχάνῃ.* — Die Philosophen hätten kein Verständnis besessen für *τὸ ἐπικεκρυμμένον τῆς προφητικῆς ἀλληγορίας* (Strom. V 10, 3, II 332, 24f.), vieles hätten sie falsch aufgefaßt (Strom. VI 55, 4, II 459, 29).

mit der unter anderen auch Tatian und Tertullian arbeiteten[1]. Er benutzt sie gern[2]. Unterschied er sonst zwischen den *δοκησίσοφοι* und den eigentlichen Philosophen[3], so ist dies jetzt natürlich hinfällig, denn alle Philosophen haben sich dieses Vergehens schuldig gemacht. Die wechselnde Beurteilung Platos bietet dafür ein gutes Beispiel[4].

Das gleiche Ziel erreichte er auch auf einem anderen Wege, indem er sich wieder einer schon im Spätjudentum üblichen Anschauung bediente. Das Buch Henoch hatte bereits von den Engeln gesprochen, die den Menschen verborgene Geheimnisse ausgeplaudert hätten[5]; Clemens macht sich diese Betrachtungsweise zu eigen und erklärt sich daraus die Tatsache, daß die Philosophie manches wisse[6].

Er geht aber auch so vor, daß er ihr ein selbständiges Finden der Wahrheit im beschränkten Umfange zugesteht: „Daß die allen Menschen immanente Vernunft . . . zur Wahrheit gelange"[7]. Dies kann durch eine glückliche Vermutung

---

1 Philo macht durchgehend von ihr Gebrauch; Tatian, cap. 40, S. 41, 2ff. E. Schwartz; für Tertullian cf. apol. cap. 47, de anima, cap. 2.

2 Strom. I 87, 2, II 56, 1ff.; 100, 4, II 64, 10ff.; Strom. II 1, 1f., II 113, 5ff.; Strom. V 10, 1, II 332, 14ff.; Strom. VI 55, 4, II 459, 28f.; cf. de Faye, S. 184—186.

3 Strom. I 54, II 35, 1ff.; I 92, 3f., II 59, 11ff.: *οὐ μὴν ἁπλῶς πᾶσαν φιλοσοφίαν ἀποδεχόμεθα . . .*; I 94, 7, II 61, 1ff.: *. . . οἱ ἀκριβῶς παρ' Ἕλλησι φιλοσοφήσαντες*; in I 87, 7, II 56, 15f. sind dagegen alle griechischen Philosophen *δοκησίσοφοι*.

4 Strom. I 42, 1, II 28, 3f. heißt es von Plato: *ὁ φιλαλήθης Πλάτων οἷον θεαφορούμενος . . . .*; in Strom. I 92, 3, II 59, 12ff. wird er als Gewährsmann besonders erwähnt, und doch hebt Clemens seine Abhängigkeit von Moses des öfteren hervor, z. B. Strom. I 165, 1, II 103, 8f.; 166, 1, II 103, 25f.; V 29, 3, II 344, 24f.; V 94, 2, II 388, 6ff.; V 99, 1, II 391, 19ff. u. ö.

5 Henoch, cap. 16, 3, S. 44, 6ff. Flemming-Radermacher: *μυστήριον τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ γεγενημένον ἔγνωτε, καὶ τοῦτο ἐμηνύσατε ταῖς γυναιξίν.*

6 Strom. I 80, 5, II 52, 17ff.; 81, 4, II 53, 5ff.; V 10, 2, II 332, 16ff.; Clemens denkt zuweilen aber ganz allgemein an untergeordnete Engelmächte, die in göttlichem Auftrage den Griechen die Philosophie mitgeteilt haben (Strom. VII 6, 4, III 6, 16f.), an anderen Stellen erwähnt er den Logos als den eigentlichen Vermittler (Strom. VI 161, 6, II 515, 10ff.). Wie man sieht, darf man ihn auf keine Theorie einseitig festlegen; dienen sie doch alle nur der Aufhellung der Tatsache, daß die Philosophie einige Teilwahrheiten besitze.

7 Eibl, S. 57.

geschehen[1] oder durch Inspiration (ἃ μὲν κινούμενοι εἰρήκασιν)[2].

Um sich das Nebeneinander von Wahr und Falsch in der Philosophie verständlich zu machen, ruft Clemens schließlich noch seine Geschichtstheologie zu Hilfe. Wie Gott überall auf Erden tätig ist, so wirkt auch sein Gegenspieler der Teufel allenthalben, indem er das Unkraut in den Weizen einsät. Die Epikureer sind daher ebenso dessen Werk wie die Häresien, während Christentum und griechische Philosophie göttlichen Ursprungs sind[3]. Von diesem geschichtstheologischen Denken aus betrachtet, gewinnen die Clementinischen Ausführungen eine große Geschlossenheit. Alles irdische Geschehen erfolgt nur durch die ständigen Eingriffe der großen metaphysischen Gewalten, die es verursachen und seinen Verlauf im einzelnen bestimmen. Die Geschichte ist ein Kampffeld zwischen Gott und Teufel, in deren Gefolge Engel und Dämonen streiten. Ob sich der göttliche Plan, den Griechen in der Philosophie einen Schatten der Wahrheit zu schenken, durch die Hilfe des Logos bzw. der Engel verwirklicht, ob durch Inspiration der Denker, oder ob deren Vernunft infolge des göttlichen ἐμφύσημα von sich aus einiges findet — dies ist im Grunde gleichgültig, und Clemens sieht in diesen Theorien keine Widersprüche, sondern nur verschiedene Ausführungen des einen Grundgedankens. Es handelt sich dabei für ihn auch nicht um blasse Schemata, die er der Tradition entlehnt hätte, sondern um Realitäten, die jeden Augenblick höchste Aktualität gewinnen können. Sieht er doch alles an als einen Ausschnitt aus dem großen Ringen zwischen göttlichen und dämonischen Kräften, das in der Geschichte erfolgt und das seine letzte Zuspitzung in der Geschichte der Kirche erfährt.

Seine Geschichtstheologie, die ein Reflex seiner eigenen persönlichen Erfahrungen und Lebensschicksale ist, läßt ihn die Überlegenheit des Christentums nachdrücklich behaupten. Wenn er auch in der Nachfolge Justins[4] das grie-

1 Strom. V 10, 3, II 332,23f.

2 Strom. VI 55, 4, II 460,1; der Irrtum erklärt sich dann daraus, daß die Philosophen manches durch eigenes Nachdenken gefunden haben, wobei sie zuweilen die Wahrheit verfehlten (S. 460, 2f.).

3 Strom. VI 67, 1f., II 465, 20ff.

4 Justin, Apol. I 5, 3f., S. 4, 13ff. Krüger; II 13, 2. 4, S. 71, 24ff. Krüger.

chische Erbe sehr hoch wertet und den Unterschied zum Christentum gelegentlich als gering erscheinen läßt, so hat er es doch nie unterlassen, diese Ansicht sofort zu korrigieren. Er vergleicht eindrucksvoll die griechische Philosophie mit einem gestohlenen Lichte, das nachts im Hause angesteckt wird und deshalb auch eine gewisse Berechtigung besitzt. Aber — fährt er triumphierend fort — *κηρυχθέντος ... τοῦ λόγου πᾶν ἐκεῖνο τὸ ἅγιον ἐξέλαμψεν φῶς*, und dieses überstrahlt alles künstliche Licht[1]. Nie kann die Philosophie retten, denn nur durch Christus erkennt man die Wahrheit: *νῦν γὰρ ἐδείχθη ἐναργῶς*[2]. Alles Wahre hat jene vom Christentum entlehnt — das ist eine Grundüberzeugung des Clemens[3]. Man analysiere irgendeinen einschlägigen Abschnitt, um zu erkennen, wie diese immer wieder durchbricht! So hat unser Autor in Strom. VI 55, 4ff. die Philosophie hoch gewertet und sogar eine Inspiration ihrer großen Schulhäupter für möglich gehalten. Wenn jene auch nicht alles umspannt und nicht bis zur letzten Klarheit durchdringt, so ist sie doch immerhin wertvoll. Aber zusehends wird die Tonart des Clemens schärfer. Die Philosophen kennen nur den Kosmos (Strom. VI 56, 1), in Strom. VI 57, 1 findet sich bereits die scharfe Wendung: *σφάλλεται τῆς ἀληθείας*, und in Strom. VI 56, 2 wird dieses Versagen auf eine falsche ethische Grundhaltung zurückgeführt. Sie sind von der *φιλαυτία* besessen[4], suchen Ehre von den Menschen zu erlangen, anstatt sie Gott zu geben. Damit setzen sie sich zu Mt. 23, 8f. (*μὴ εἴπητε ἑαυτοῖς διδάσκαλον ἐπὶ τῆς γῆς*) in Widerspruch, denn sie führen ja gerade ihre Lehren auf bestimmte Menschen zurück, was ein schlagender Beweis für ihre *φιλαυτία* ist[5]. So wahrt Clemens die prinzipielle Überlegenheit des Christen-

1 Strom. V 29, 5f., II 345, 3ff., bes. Z. 7.

2 Strom. V 87, 1, II 383, 17ff., bes. Z. 19f.

3 Strom. VI 149, 2, II 508, 27f.; cf. VI 56, 1, II 460, 13: *ἀπομιμοῦνται τὴν ἀλήθειαν*.

4 Strom. VI 56, 2, II 460, 13f.: *φιλαυτία δὲ πάντων ἁμαρτημάτων αἰτία ἑκάστοις ἑκάστοτε*. Diese Wertung der *φιλαυτία* ist recht bezeichnend, Clemens ist bereits ein Vorläufer der mönchischen Ethik. Es ist sicher nicht zufällig, daß die Sacra Parallela gerade diesen Satz enthalten (Nr. 250 Holl).

5 Strom. VI 58, 3, II 461, 18f.; deshalb werden alle Philosophen auch als *δοκησίσοφοι* bezeichnet (Strom. I 87, 7. II 56, 16).

tums[1], erkennt aber auch die Philosophie innerhalb bestimmter Grenzen als heilsam und nutzbringend an. Für deren Verwendung, die Umsicht und Geschick erfordert, stellt er folgenden bedeutsamen methodischen Grundsatz auf: *τὰ λεγόμενα σκοπητέον, εἰ τῆς ἀληθείας ἔχεται*[2]. So zeigt uns gerade eine genauere Prüfung der Clementinischen Ansichten über den Ursprung der Philosophie, wie tief Clemens trotz alles Entgegenkommens gegen die griechische Bildung im Christentum wurzelt und ihm verhaftet bleibt[3].

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn wir abschließend die zahlreichen, mehr gelegentlichen Äußerungen betrachten, die sich bei unserem Autor über das Verhältnis von Christentum und Philosophie finden und die uns zeigen, wie sein Denken diese Frage von verschiedenen Seiten aus betrachtete. Bedeutung und Aufgabe der Philosophie wird uns dadurch noch klarer vor Augen treten. In dem Recht, von ihr einen maßvollen Gebrauch zu machen, läßt er sich durch keine Kritik seitens der Gemeinde stören. Berufen sich die Gegner auf Kol. 2, 4. 8, so erwidert er, daß der Apostel hier nicht die Philosophie überhaupt ablehne, sondern nur die falsche (Epikur, stoische Kosmologie)[4]. Triumphierend stellt er fest, daß es Paulus nicht verschmäht hat, die griechische

---

1 E. Aleith hat dies verkannt, wenn sie urteilt, daß die Einzigartigkeit des NT. hinter der religionsgeschichtlichen Konzeption zurücktrete (S. 91).

2 Strom. VI 66, 5, II 465, 16f.

3 Winter, S. 51f., hat dieser Haltung nicht volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Gewiß gibt er zu, daß Clemens aller Philosophie gegenüber seinen eigenen Standpunkt gewahrt habe. Darin vergleicht er ihn mit Hegel. Aber der Unterschied sei doch nur graduell, in Wirklichkeit werde die Offenbarung herabgedrückt, was zum Naturalismus führe. Doch davon kann m. E., wie ich oben zu zeigen versucht habe, bei Clemens keine Rede sein.

4 Strom. I 50, 6, II 33, 8ff. Die Stoiker tadelt er vornehmlich wegen ihres falschen Gottesgedankens: *σῶμα ὄντα τὸν θεὸν διὰ τῆς ἀτιμοτάτης ὕλης πεφοιτηκέναι λέγουσιν* (Strom. I 51, 1, II 33, 13f.; cf. V 89, 3, II 384, 22f.). Der Mensch soll nicht untätig bleiben, sondern die Wahrheit suchen und sich mühen, sie auch wirklich zu finden, anstatt am leeren Geschwätz seine Freude zu haben (Strom. I 51, 4f., II 33, 23ff.) — ein deutlicher Seitenhieb gegen die Sophisten, denen der ganze Ingrimm des Clemens gilt.

Bildung heranzuziehen[1]. Wie könnte man dann den Nachfahren deshalb tadeln! Man darf es um so weniger, weil sie ein wertvolles Mittel zur Gewinnung der Gebildeten ist und sich deshalb für die missionarische Propaganda ungemein eignet[2], weil sie zugleich beim Finden der Wahrheit mithilft und zur wahren Frömmigkeit führt[3].

Dies hat Clemens des öfteren ausgesprochen, sogar unter Anlehnung an die Terminologie Chrysipps[4], und so gewiß dies eine Anerkennung für die Philosophie sein soll, so liegt darin doch gleichfalls ein Hinweis auf ihre Schranke. Sie kann nur eine Kenntnis in Umrissen liefern, die das Wahre mehr ahnen und vermuten als klar in Erscheinung treten läßt, sie begnügt sich mit dem Wahrscheinlichen, haftet an der Oberfläche[5]. Sie liebt überhaupt das Spiel mit Äußerlichkeiten, indem sie sich um die Schönheit der *ὀνόματα* kümmert und dabei das eigentlich

---

1 Strom. I 59, 3, II 37, 28ff.: . . . *καὶ οὐκ ἐπαισχύνεται πρός τε οἰκοδομὴν καὶ πρὸς ἐντροπὴν διαλεγόμενός τινων Ἑλληνικοῖς συγχρῆσθαι ποιήμασι*; Strom. I 91, 5, II 58, 33f.

2 Strom. I 17, 4, II 12, 26ff.; 19, 4, II 13, 22ff.

3 Strom. VI 123, 1, II 493, 32f.: *τὰ συνεργοῦντα δὲ πρὸς τὴν εὕρεσιν τῆς ἀληθείας . . . .*; Strom. I 27, 2, II 17, 25: *εἰς τὴν ἐπὶ τὴν θεοσέβειαν προκοπήν*; von Interesse sind auch die Ausführungen über die *φρόνησις*, die unter mannigfachen Namen überall auf Erden anzutreffen ist, und an der auch die Philosophie Anteil hat (Strom. VI 155, 3—156, 1, II 511, 25ff.). Clemens bemüht sich um den Nachweis, daß zwischen Christentum und Philosophie kein allzu großer Unterschied bestehe; beide besitzen die *φρόνησις*, wenn auch in verschiedenem Maße. Man darf derartige Stellen aber nicht isolieren, da Clemens hier eine besondere Tendenz verfolgt. Immerhin wird man dem Urteil A. Aalls zustimmen dürfen: „sie (scil. die Philosophie) flößt ihm die höchste Achtung ein" (S. 418).

4 Strom. I 97, 1, II 62, 8ff.; die Philosophie ist nicht selbst *αἰτία* für das Erfassen der Wahrheit, sondern nur: *σὺν . . . . τοῖς ἄλλοις αἰτία καὶ συνεργός*; cf. hierzu Strom. VIII 31, 1, III 100, 4ff. und Chrysipp in StVF II 348. Strom. I 98, 3, II 63, 1f.: *συλλαμβάνεταί γε τῷ λογικῶς ἐπιχειρεῖν ἐσπουδακότι ἀνθάπτεσθαι γνώσεως*; I 99, 1, II 63, 8f.: *συναίτιον <τὴν> φιλοσοφίαν καὶ συνεργὸν λέγοντες τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως*. Strom. VII 1, 2, III 3, 8ff.; richtig de Faye, S. 197: Die Aufgabe der Philosophie bestehe darin, préparer l'esprit à accueillir la vérité, le rendre apte à la saisir et à la contempler, cf. S. 198.

5 Strom. I 92, 2, II 59, 9f.: Das Christentum besitze: *ἡ τῆς περιφράσεως τῆς Ἑλληνικῆς κατάληψις*. Strom. VI 123, 2, II 494, 2f.: *περιληπτικῶς θεολογεῖ, τὰ πρὸς ἀκρίβειαν δὲ καὶ τὰ ἐπὶ μέρους οὐκέτι σῴζει*. Strom. VI 149, 4, II 509, 1: . . . . *τὸ πιθανὸν ζητοῦσιν, οὐ τὸ ἀληθές*. Prot. 112, 2, I 79, 15f.

Wesentliche ganz aus den Augen verliert[1]. Deshalb fehlt ihr die wahre Gotteserkenntnis[2], deshalb hat sie keinen Einblick in die göttliche Heilsordnung, kein Verständnis für das Geheimnis des Sohnes Gottes[3]. Sie bleibt in den Außenbezirken stehen, beschäftigt sich mit Teilfragen, ohne das Ganze zu umspannen[4]. So ist die *πίστις* ihr grundsätzlich überlegen[5], und auch mit dem *νόμος* steht sie nicht auf einer Stufe, wenngleich beide die Wegbereiter des Evangeliums sind[6]. In immer neuen Wendungen umkreist Clemens dieses Problem, bald verdeutlicht er es mit Hilfe stoischer Begriffe[7], bald bedient er sich

---

1 Strom. VI 151, 2, II 509, 30ff.: Die Philosophen haften an den *ὀνόματα*, stoßen aber nicht bis zu den *πράγματα* vor. Die Bewunderung äußerer Schönheit lenkt zu leicht von der eigentlichen Sache ab. Clemens hat ein deutliches Gefühl dafür, daß ihn als Christen eine Kluft von der antiken Welt scheidet. Begründet er doch seine Ablehnung des griechischen Standpunktes durch den Hinweis auf Christi Menschwerdung, der in niedriger Gestalt erschien (§ 3).

2 Clemens urteilt hier sehr schroff: *οἱ φιλόσοφοι τῶν Ἑλλήνων θεὸν ὀνομάζοντες οὐ γιγνώσκουσιν* (Strom. VI 149, 1, II 508, 21f.). Er mahnt, sich mit Gott selbst zu beschäftigen, anstatt *τὰ περὶ θεοῦ* zu suchen (Strom. VI 150, 7, II 509, 25f.).

3 Strom. VI 123, 2, II 494, 3ff.

4 Prot. 113, 1, I 79, 20ff.

5 Strom. I 38, II 25, 5ff.

6 Strom. VI 94, 4, II 479, 9ff. (die Fische beim Speisungswunder [= Philosophie] werden nicht mehr); einige Forscher haben die irrige Meinung ausgesprochen, daß Clemens Philosophie und Gesetz gleich hoch gewertet habe, so z. B. Vacherot, S. 249; J. H. Müller, S. 16: Clément met la philosophie sur la même ligne que la loi; Preische, S. 24: philosophia eadem a Clemente auctoritate ornatur, atque lex Judaeorum; Merk, S. 7, S. 14; de Faye schwankt in seinen Urteilen. Auf S. 175 meint er, daß die Rolle der Philosophie „est identique" der des Gesetzes, auf S. 177 lesen wir dagegen: Il ne les mettait pas tout à fait sur le même niveau. Gleichwohl heißt es auf S. 182: Au fond du cœur, il ne distinguait guère entre l'Ancien Testament et la philosophie! Eibl, S. 33, schießt gleichfalls über das Ziel hinaus, indem er die Philosophie als „ebenbürtig dem Gesetze der Juden" bezeichnet; ähnlich auch M. Pohlenz, S. 110: „gleichberechtigt neben das alttestamentliche Gesetz", cf. auch S. 176. Wieviel richtiger war hier bereits die Ansicht Hofstedes: das AT. sei praestantius … foedere Gentilium (S. 17).

7 Strom. I 28, 2f., II 17, 35ff.: *κατὰ προηγούμενον* (AT., NT.) — *κατ' ἐπακολούθημα* (Philosophie); I 37, 1, II 24, 9: Philosophie ist von Gott zu den Menschen gekommen: *οὐ κατὰ προηγούμενον*. Für die Stoa cf. StVF II 318 (die Stelle stammt aus Origenes).

plastischer Bilder[1], bald macht er es vom Unterrichtsbetrieb aus verständlich[2] — alle seine Überlegungen laufen aber stets auf das eine Ziel hinaus, auf die prinzipielle Überlegenheit des Christentums über die griechische Philosophie. Schon im Prot. hat er seinen Hörern mahnend zugerufen, daß jedes Erfassen der Wahrheit von der echten Gotteserkenntnis abhängig sei[3]; deshalb hat er auch ganz konsequent den methodischen Grundsatz aufgestellt, daß von der christlichen *ἀλήθεια* aus alle Ergebnisse weltlicher Weisheit zu beurteilen seien[4]. Nie ist ihm die Philosophie primäre Quelle, sondern er stützt sich nur dann auf ihre Resultate, wenn sie mit dem Christentum übereinstimmen[5].

Die Stellung, die der Gnostiker ihr gegenüber einzunehmen hat, ist aus unseren bisherigen Darlegungen bereits deutlich geworden. Da er im Besitze einer höheren Erkenntnis ist, so wäre jene für ihn eigentlich überflüssig. Daher erhebt Clemens auch gelegentlich die Forderung, der Vollkommene dürfe nicht wieder zur Philosophie zurückkehren[6]. Gleichwohl ist er weit davon entfernt, deren strenge Durchführung zu verlangen. Rein äußere Gründe der Zweckmäßigkeit bewogen ihn zunächst dazu, davon abzugehen. Man müsse die philosophischen Lehren gründlich kennen und verstehen, weil erst auf dieser Grundlage deren Widerlegung von Wert

---

1 Strom. I 7, 3, II 6, 23f.: Es ist bei ihr wie bei den Nüssen nicht alles eßbar; I 100, 2, II 64, 2ff.: Sie ist nur die Zukost, während der Glaube mit dem eigentlichen Brot verglichen wird.

2 Die Philosophie ist eine *προπαιδεία*, so z. B. in Strom. I 29, 3, II 18, 16; I 99, 1, II 63, 9f.; 100, 2, II 64, 4; Strom. VI 62, 1, II 463, 5: *στοιχειωτικήν τινα οὖσαν καὶ προπαιδείαν τῆς ἀληθείας*; cf. Strom. VI 62, 3, II 463, 14: *τὴν στοιχειώδη διδασκαλίαν*; VI 67, 1, II 465, 21: *ὑποβάθραν οὖσαν τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας*; VI 68, 1, II 465, 34: *στοιχειωτική τίς ἐστιν ἡ μερικὴ αὕτη φιλοσοφία*; VI 117, 1, II 490, 28f.; Strom. I 28, 3, II 18, 4: *προπαρασκευάζει*; I 80, 6, II 52, 21: *προκατασκευάζει*.

3 Prot. 69, 1, I 52, 24f.

4 Strom. VI 4, 3, II 424, 7ff.

5 Cf. Munck, S. 206. Ganz modern und abwegig ist das Urteil von W. Christ. Er lobt Clemens wegen seiner positiven Stellung zur Philosophie, fährt dann aber fort: „er knüpft das Folgen an die Voraussetzung, daß das Gefundene mit den geltenden Glaubenssätzen in Einklang stehe"; damit grabe er jedoch dem Wahrheitsstreben „die Wurzel" ab (S. 460).

6 Strom. VI 62, 2f., II 463, 6ff.

sei und man nur dann Rede und Antwort stehen könne[1]. Eine ungleich stärkere Kraft war aber das Bildungsstreben, das Clemens seit frühester Jugend besaß und auch als Christ nicht verlor. Ist die Beschäftigung mit der Philosophie auch nicht notwendig, so ist sie doch wünschenswert. Erreicht man doch nur dann das Ideal eines wahren Gnostikers, zu dem auch das Wesensmerkmal gehört: *καλὸν μὲν οὖν τὸ πάντα ἐπίστασθαι*[2]. So gewiß der Satz seine Gültigkeit behält: *ὁ γνωστικὸς . . . ἐν τοῖς κυριωτάτοις ἀεί ποτε διατρίβει*[3], so heißt es doch zugleich auch, daß der Vollkommene in Stunden der Muße und Erholung sich mit der Philosophie beschäftigen darf, wobei er freilich alles minder Wichtige und Schädliche, insonderheit die Sophistik mit ihrem Wortstreit und ihren Trugschlüssen, auszuschalten hat[4]. Dies soll jedoch kein überflüssiges Spiel sein, dem der Gnostiker sich nach Belieben hingeben könne, sondern Clemens sieht darin eine ebenso wichtige wie schwierige Aufgabe, die nur jener zu lösen imstande ist. Da alle philosophischen Richtungen nur je einen Teil der Wahrheit enthalten, so muß das Ziel jedes Strebens dahin gehen, das Getrennte — Clemens verwendet das Bild vom zerrissenen Pentheus — zu einer Einheit zusammenzufügen und jene in ihrer inneren Geschlossenheit wiederherzustellen[5]. Der Gnostiker versucht es. Im Besitz der christlichen Wahrheit zieht er wie ein Magnet alle verstreuten Teile an sich — wie sich Clemens dies denkt, hat er in weiten Partien von Strom. V-VI breit ausgeführt. Die gewonnenen Erkenntnisse setzt er ferner sofort in die Praxis um, indem er sie für die Verteidigung des Glaubens ver-

---

1 Strom. I 19, 2f., II 13, 17ff.; VI 65, 6, II 464, 28ff., cf. VI 65, 1, II 464, 14f.: dann ist es möglich *παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικεῖσθαι*.

2 Strom. VI 162, 3, II 515, 25f.; wer dieses Hochziel einer *πολυμαθὴς ἐμπειρία* nicht erreichen kann, mag sich auf die wichtigen Fragen, d. h. auf die christliche Lehre beschränken (Clemens verwendet wieder den uns bereits bekannten Terminus *τὰ προηγούμενα*, Z. 27). — Strom. VI 65, 1, II 464, 13f.: *πολυμαθῆ δὲ εἶναι χρὴ τὸν γνωστικόν*.

3 Strom. VI 162, 1, II 515, 17f.

4 Ebda. Z. 20f.: *οὐ τῶν κρειττόνων ἀμελήσας, προσλαβὼν δέ, ἐφ' ὅσον πρέπει, καὶ ταῦτα* — und zwar gleichsam als Nachtisch (cf. Strom. I 100, 2, II 64, 4); cf. 162, 2, II 515, 22ff.

5 Strom. I 57, 1—58, 2, II 36, 8ff., bes. 57, 6, II 36, 31f.: *ὁ δὲ τὰ διῃρημένα συνθεὶς αὖθις καὶ ἑνοποιήσας . . . .*

wertet[1]. Das läßt ihn als wertvolles Glied innerhalb der Gemeinde erscheinen, wie Clemens in Abwehr etwaiger Angriffe nicht zu bemerken vergißt. Und sollten ängstliche Gemüter fürchten, daß durch diese stetige Beschäftigung mit der Philosophie die christliche Substanz gefährdet werde, so beruhigt er sie durch den wiederholten Hinweis darauf, daß die Überlegenheit des Glaubens voll gewahrt bleibt. Mit programmatischer Schärfe hat er dies z. B. in Strom. I 98, 4, II 63, 2ff. ausgesprochen: *χωρίζεται δὲ ἡ Ἑλληνικὴ ἀλήθεια τῆς καθ' ἡμᾶς, εἰ καὶ τοῦ αὐτοῦ μετείληφεν ὀνόματος, καὶ μεγέθει γνώσεως καὶ ἀποδείξει κυριωτέρᾳ καὶ θείᾳ δυνάμει . . . »θεοδίδακτοι« γὰρ ἡμεῖς, ἱερὰ ὄντως γράμματα παρὰ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ παιδευόμενοι*[2]. Und wenige Zeilen tiefer beschließt er den Gedankengang mit seiner Grundüberzeugung: *αὐτοτελὴς μὲν οὖν καὶ ἀπροσδεὴς ἡ κατὰ τὸν σωτῆρα διδασκαλία*, wofür als Beweis I. Kor. 1, 24 angeführt wird (*δύναμις, σοφία τοῦ θεοῦ*); durch die Philosophie erfährt sie keinen Zuwachs an Wahrheit[3]. Sie ruht vielmehr gegründet auf die göttliche Offenbarung in sich selbst, ohne einer anderen Stütze zu bedürfen.

Der Exkurs hat uns gezeigt, welch große Bedeutung die Philosophie für den Gnostiker besitzt; ist sie doch eine wichtige Voraussetzung, um der Gnosis teilhaftig zu werden, dient sie doch nach deren Erlangung zur Festigung und Vertiefung aller Erkenntnis sowie zur Verteidigung des christlichen Glaubens selbst. So spielt die *ζήτησις* bzw. die *μάθησις* im Leben

---

1 Strom. I 44, 2, II 29, 16ff., cf. 43, 4, II 29, 8ff.

2 Cf. W. Wagner, Bildung, S. 225f., enthält hierüber gute Ausführungen mit vielen Belegen.

3 Strom. I 100, 1, II 63, 29ff. Dies Urteil ist in mehr als einer Hinsicht bedeutsam. Seit den Tagen der Aufklärung ist es immer wieder behauptet worden, daß die Kirchenväter das Christentum durch die Verwendung der Philosophie hellenisiert hätten. Ich habe das nie geglaubt, und die angeführte Stelle zeigt, wie energisch Clemens dessen Eigenart gewahrt wissen wollte. Baumgarten-Crusius, Compendium der christlichen Dogmengeschichte, I, Leipzig 1840, S. 68, hat dies richtig erkannt, und sein Urteil stimmt mit dem Vorhaben der Väter überein. „Es kann von keiner Verfälschung des Christentums durch den Platonismus die Rede sein", denn die Kirche hat „stets daneben die Selbständigkeit und den unbedingten Vorzug der christlichen Offenbarung behauptet".

des nach Vollkommenheit strebenden Christen eine wichtige Rolle, weil sie allein ein Aufsteigen aus der *ἄγνοια* ermöglicht[1]. Sie ist aber nur ein Faktor neben manchen anderen, von deren Vorhandensein der Gewinn der Gnosis abhängig ist, wie wir es zu Beginn dieses Abschnittes aufzudecken versucht haben. Eine gute Zusammenfassung der einzelnen Vorbereitungen finden wir in Strom. VII 60, 2, III 44, 2ff. Clemens will hier darlegen, daß eine kontinuierliche Entwicklung vom Heiden zum Gnostiker führt, daß der nach Wahrheit trachtende Heide für den Empfang der Gnosis gut prädisponiert ist. Aber entscheidend bleibt für dessen innere Fortschritte die Tatsache des *συνεργεῖ*, das eifrige Bestreben: *ἄξιον γενέσθαι τῆς τοσαύτης καὶ τηλικαύτης θεωρίας* (Z. 6). Dabei bildet die *πίστις* den Ausgangspunkt, mit ihr verbindet sich sofort die *ζήτησις* — für Clemens gehören beide Größen eng zusammen —, wobei jedes Wachsen der *πίστις* den Drang zur *μάθησις* steigert, und schließlich ist die Forderung des rechten ethischen Verhaltens implizite in der Wendung ‚*ἄξιον γενέσθαι*‘ enthalten[2]. So ist die Frage nach dem Entstehen der Gnosis nur ein lehrreicher Teilausschnitt aus der synergistischen Grundeinstellung des Clemens, der wir im Verlauf unserer Arbeit schon so häufig begegnet sind.

Überblicken wir alles, so drängt sich uns gewiß der Eindruck auf, wie stark der intellektuelle Einschlag bei der praeparatio in Erscheinung tritt, gleichwohl wäre es übertrieben, wollte man ihn zum alleinigen Faktor erklären[3]. Clemens ist eine innerlich reichere Natur, aber etwas tritt bei ihm doch auffallend zurück, was sein großer Schüler Origenes betont hat. Bardy hat mit vollem Rechte darauf aufmerksam gemacht. Bei Clemens erfolgt nämlich der Aufstieg zur Gnosis „sans aucune purification douloureuse“[4], und darin

1 Strom. V 17, 1, II 336, 25ff.; Clemens schildert die Entwicklung des Gläubigen im Anschluß an das griechische Schema, das er aber sofort in christlichem Sinne deutet (der *διδάσκαλος* = Christus). Der Glaube führt zur Liebe, diese zur *ἐξομολώσις*.

2 Cf. Strom. VII 56, 2, III 41, 11ff.: . . . *ἡ γνῶσις παραδίδοται τοῖς εἰς τοῦτο ἐπιτηδείοις καὶ ἐγκρίτοις διὰ τὸ πλείονος παρασκευῆς καὶ προγυμνασίας δεῖσθαι* . . . .

3 Zum Beispiel Markgraf, S. 497: Man komme zur Gnosis durch die „intellektuelle Tätigkeit“.

4 G. Bardy, Spiritualité, S. 203, ebenso VSp 1934, S. [131]. Es ist aber nicht zutreffend, wenn es Bardy in Abrede stellt, daß die Gnosis

stimmt er mit Philo überein, der hierüber in seinem ausgebreiteten Schrifttum auch kein Wort verliert.

3. Schrift und Tradition als Quellen der Gnosis

Das Streben nach Gnosis muß dem Gläubigen gleichsam zur zweiten Natur geworden sein, er muß darnach trachten mit der Selbstverständlichkeit, mit der die Hand greift und das Auge sieht. Er darf nie davon ablassen, auf der Grundlage des Glaubens den neuen Bau zu errichten, und er wird stets darauf bedacht sein, sein Vorhaben auch in die Tat umzusetzen[1]. Sein ganzes Sein ist von diesem glühenden Wunsch innerlich durchdrungen, dieser ist die bewegende Kraft, die den Menschen umgestaltet und seiner eigentlichen Bestimmung entgegenführt. Wie dynamisch ist hier alles empfunden, wie durchglutet von einem lodernden Feuer, das ihn unwiderstehlich vorwärts treibt!

Dabei vergißt Clemens nie zu erwähnen, daß der Glaube der notwendige Ausgangspunkt der ganzen Entwicklung ist. Da der Glaube sich auf die Schrift gründet, so muß es folgerichtig auch die Gnosis tun. Die Hl. Schrift ist die Quelle der Gnosis, alle wahre Gnosis ist an die Schrift gebunden[2].

Diese erfreut sich deshalb so ungemeiner Hochschätzung, weil Clemens in ihr wirklich Gottes Wort sieht. In der Schrift spricht überall der Herr, er bedient sich dabei der Propheten und der Apostel als seiner Werkzeuge, d. h. der Gedanke der Inspiration wird streng durchgeführt[3]. Das göttliche Pneuma

ein göttliches Geschenk sei, sondern lediglich „le résultat de longues et patientes recherches" (S. 202, cf. S. 211). Clemens hat getreu seiner synergistischen Grundhaltung immer beides behauptet.

1 Strom. VI 152, 1f., II 510, 8ff.; beachte das *κατὰ φύσιν* (Z. 9) und *οἰκεῖον πέφυκεν* (Z. 11).

2 Cf. Cognat, S. 368: La vraie gnose ne professe rien qui ne soit conforme à la foi, ou .... contenue dans l'Écriture sainte ...; v. d. Eynde, S. 127: L'Écriture .... est donc la source de toute vérité sur Dieu ....

3 Clemens führt diese Gedanken an vielen Stellen aus, von denen ich nur einige charakteristische zitieren möchte. Prot. 87, 1f., I 65, 4ff.: *ἱερὰ γὰρ ὡς ἀληθῶς τὰ ἱεροποιοῦντα καὶ θεοποιοῦντα γράμματα, ἐξ ὧν γραμμάτων καὶ συλλαβῶν τῶν ἱερῶν τὰς συγκειμένας γραφάς, τὰ συντάγματα, ὁ αὐτὸς ἀκολούθως ἀπόστολος »θεοπνεύστους« καλεῖ*; Strom. VI 54,1, II 459, 11f.; VI 61, 1, II 462, 18ff.; VI 168, 3, II 518, 22ff.: Von den Propheten heißt es: *ὄργανα θείας γενομένους φωνῆς*. Clemens bedient sich

durchweht die Schrift, daher haben die Propheten solche Bedeutung für unseren Autor[1], daher übernimmt er den Weissagungsbeweis und legt ihm hohen Wert bei[2] und unterwirft sich der Schrift als der höchsten Autorität[3].

Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß Clemens die Schrift als innere Einheit auffaßt, worin ihn die Abwehr der häretischen Gnosis nur bestärkt. Im Mittelpunkte der biblischen Verkündigung steht Christus, die Propheten wiesen auf ihn hin, indem sie ihre *μυστήρια* verkündigten, die Apostel gaben seine

absichtlich der Sprache der griechischen Inspirationstheorie, um das Ansehen der Propheten bei den Griechen zu steigern. Deshalb gleicht er jene den Platonischen Äußerungen über die *μανία* der Dichter an; Strom. VII 95, 3, III 67, 17ff.: *τὸν κύριον διά τε τῶν προφητῶν διά τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποστόλων.* Daher ist Tollinton im Recht, wenn er bemerkt: an extreme view of inspiration . . . Scripture is the medium or embodiment of divine truth (II, S. 193).

1 Prot. 77, 1, I 59, 8ff.: Die *χρησμοί* der prophetischen Schriften sind die Grundlage der Wahrheit; Strom. VI 168, 3, II 518, 22ff.; cf. Frangoulis, S. 75, 78; Molland, Gospel, S. 30.

2 Strom. VII 6, 2, III 6, 11ff.; besonders aufschlußreich Strom. IV 2, 2, II 248, 20ff.: Clemens verweist auf einen Abschnitt der geplanten Fortsetzung, der zum Inhalt haben soll *τὰ περὶ προφητείας*, d. h. doch wohl in erster Linie den Weissagungsbeweis (cf. Stählins Übersetzung IV, S. 11). Dieser ist für ihn ein wichtiges Mittel, um die Glaubwürdigkeit der Schrift nachzuweisen, worin ihm die Gemeindetheologie und die Apologeten vorangegangen sind.

3 v. d. Eynde, S. 126: Les Alexandrins ont fortement mis en relief l'absolue autorité des Écritures; Tollinton II, S. 194, über den Schriftbeweis: is final and incontestable; de Pressensé III, S. 329: Le tribunal suprême demeure l'Écriture et non l'Église; so richtig die erste Hälfte dieses Satzes ist, so falsch ist der konstruierte Gegensatz, denn Clemens ist kein Vorläufer des Protestantismus und sieht in Schrift und Kirche keine Antithese, was wir weiter unten bei der Darlegung des *παράδοσις*-Gedankens zeigen wollen.

Mondésert, S. 178f., glaubt, in der Art des Schriftbeweises zwischen Clemens und Origenes einen Widerspruch feststellen zu können. Origenes wolle sein System in der Bibel wiederfinden, während es für Clemens gelte: Les textes bibliques interviennent comme des confirmations . . ., non comme la source habituelle de sa spéculation; plus philosophe et moraliste que bibliste. Die Ausführungen sind weithin richtig, aber ich möchte doch zu bedenken geben, daß die Strom. nicht der Ort sind, von der Schrift einen gleich starken Gebrauch zu machen, wie es Origenes in einer Predigt tun kann. Clemens hat absichtlich (cf. Strom. VII 1, 4, III 3, 20f.) den Schriftbeweis zurückgestellt und sich ein genaueres Eingehen auf die biblischen Bücher für die geplante Fortsetzung der Strom. vorbehalten (cf. Strom. IV 2, 2f., II 248, 19ff.).

Lehre weiter[1]. Der Herr selbst legte die alttestamentlichen Bücher aus und deckte deren Geheimnisse auf[2]. Daher stellt Clemens den methodischen Grundsatz auf, daß das AT. christologisch zu deuten sei, denn allein der Glaube an Christus erschließe das Verständnis jener Bücher[3]. Ebenso hängen die apostolischen Briefe eng mit dem AT. zusammen. So heißt es von Paulus bezeichnenderweise: *ἡ γραφὴ αὐτῷ ἐκ τῆς παλαιᾶς ἤρτηται διαθήκης, ἐκεῖθεν ἀναπνέουσα καὶ λαλοῦσα*[4]. Wenn Clemens auch im allgemeinen zwei Testamente unterscheidet, so hat er seine wahre Meinung am Schluß der Stromata ausgesprochen: es gibt nur e i n e *διαθήκη*, die sich im einzelnen den jeweiligen Phasen des göttlichen Heilsplanes anpaßt[5], d. h. die Schrift ist ein großes, in sich zusammenhängendes Ganze, in dem jeder Teil von gleicher Wichtigkeit ist. Deshalb ist es unzulässig, gewisse Partien ungebührlich zu bevorzugen oder einzelne Bücher gegen andere auszuspielen. Im Kampf gegen die häretische Gnosis hat Clemens in der Nachfolge des Irenaeus seinen Gegnern diese Grundsätze unermüdlich und eindrucksvoll entgegengehalten.

Von hier aus versteht man auch das Gewicht, das er auf den *κανὼν ἐκκλησιαστικός* legte. Dieser bedeutet ja gerade nach der berühmten Definition: *ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ*[6]. Er ist daher Prinzip der Auslegung[7], und wie die

---

1 Strom. VI 127, 5, II 496, 20ff.

2 Ebda. Z. 22f.: *ὁ κύριος διασαφήσας αὐτῶν τὰς γραφάς*; Strom. IV 134, 4, II 308, 1ff.

3 Strom. IV 134, 3, II 307, 33f.

4 Strom. IV 134, 2, II 307, 32f.

5 Strom. VII 107, 5, III 76, 12ff.: . . . *τῆς κατὰ τὰς οἰκείας διαθήκας, μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν μίαν διαφόροις τοῖς χρόνοις*, cf. dazu Mollands treffliche Ausführungen in Gospel, S. 72—75, auch S. 16: The teaching of the Lord, the doctrine of the Apostles, the tradition of the Church, the contents of the Scriptures are in harmony. They are all manifestations of the Gospel.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Clemens bei allem Betonen der Inspiration und der Einheit der Schrift doch auch sprachliche Studien anstellen und den Eigentümlichkeiten des hebräischen Idioms im Gegensatz zum griechischen nachspüren kann (Strom. VI 129, 1, II 497, 5ff.).

6 Strom. VI 125, 3, II 495, 6f.

7 Strom. VI 124, 5, II 494, 29: *κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα διασαφοῦντες τὰς γραφάς*; Strom. VI 125, 2, II 495, 4f.: *<τὴν> τῶν γραφῶν ἐξήγησιν κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα.*

Gnosis an die Schrift gebunden ist, so auch an den *κανών*[1]. Es ist nicht unsere Aufgabe, über das Wesen des *κανών* nähere Untersuchungen anzustellen, es mag für unsere Zwecke die obige Feststellung genügen[2].

---

1 Strom. VI 165, 1, II 517, 3ff.: Hier werden die Lehre des Herrn und der *κανών* als Quelle für die Gnosis nebeneinander gestellt.

2 Die Forschung hat sich eingehend mit dem *κανὼν ἐκκλησιαστικός* beschäftigt und besonders die Frage häufig erörtert, ob die alexandrinische Kirche zur Zeit des Clemens ein fest formuliertes Symbol besessen habe und ob sich dieses mit dem *κανών* decke. Kattenbusch hat in seiner großen Monographie diesem Problem seine volle Aufmerksamkeit zugewandt und alle einschlägigen Stellen aufs sorgsamste exegesiert. Er verneint das Vorhandensein eines Symbols (II, S. 110—127), und Lebreton stimmt ihm darin zu (RSR 1928, S. 471, A. 19). Aber ganz überzeugt hat mich Kattenbusch nicht, denn Strom. VII 90, 2, III 64, 5ff. bereitet seiner Deutung ernste Schwierigkeiten: *οὕτως καὶ ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα· καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς μὲν φυλάττομεν* .... Hier denkt jeder unbefangene Leser unwillkürlich an das Symbol, das der Täufling bekennt, und in dieser Annahme wird man bestärkt, wenn man Casparis eingehenden Kommentar zu dieser Stelle gelesen hat, dessen Beweisgang Kattenbusch nicht entkräftet („Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Klemens ein Taufsymbol besessen oder nicht?" in Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben VII, 1886, S. 352—375). Stimmt man Caspari zu, so wird man gewisse Wendungen der Strom. anders auslegen als Kattenbusch und in ihnen ebenfalls einen Hinweis auf das Symbol entdecken, z. B. Strom. I 35, 2, II 23, 7: *τὰ ἐν τῇ πίστει λεγόμενα*. Aus Strom. VII 90, 2 ergibt sich ferner, daß man zwischen Symbol und *κανών* unterscheiden müsse, da dieser umfassender ist, während sich jenes auf die *μέγιστα* erstrecke.

Was hat man dann aber unter dem *κανών* zu verstehen? Kattenbusch sieht in ihm lediglich ein „biblisches Interpretationsprinzip" (S. 120, A. 25) und will die These beweisen: „Der *κανὼν ἐκκλησιαστικός* ... sind *αἱ γραφαί*" (S. 122), wobei ihm besonders die Tatsache wichtig ist, „wie geistig und frei er sich die Autorität der Schriften vergegenwärtigt" (ebda.). Immer wieder kommt K. auf diese Grundgedanken zurück (S. 123, 124: „daß die Schriften an sich den *κανών* repräsentieren", S. 125 u. ö.). Ähnlich auch Tollinton II, S. 206: not so much in the form of an objective formula or creed, as rather an inner principle of consistent interpretation.

Man wird aber m. E. den Begriff des *κανών* schärfer fassen müssen. Er ist nicht einfach mit der Schrift identisch, sondern eine lose Zusammenfassung der biblischen Hauptlehren, die ihrerseits wieder in knappster Form im Symbol dargeboten werden. So parallelisiert Clemens den *κανών* mit der *ἀλήθεια* (Strom. VII 105, 5, III 74, 22f.) und weist die Gnostiker zurück, die sich an beidem vergreifen, spricht aber auch von dem wahren Gnostiker, der es *κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα* ist (Strom. VII 41, 3,

Diese inspirierte göttliche Schrift, die eine innere Einheit bildet und mit Hilfe des κανὼν ἐκκλησιαστικός zu interpretieren ist[1], ist die Grundlage für das gesamte menschliche Dasein. Sie ist die große Erzieherin[2], Stütze und Halt unseres Lebens[3], das sie von der Bekehrung bis zum Tode maßgeblich gestaltet. Die Schrift ist daher die Quelle für die Ausformung des ethischen Ideals, für die Verkündigung und für die Gnosis[4]; alles geht auf sie zurück, da sie die Urheberin der Wahrheit ist[5]. Daher legt Clemens großes Gewicht darauf, daß der Herr, der zu uns durch die Schrift redet, unser Lehrer in der Gnosis ist — ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος ἡγούμενον τῆς γνώσεως[6]. Es ist dann nur folgerichtig, wenn Clemens seine Ausführungen in Stroma VII, die zu einem guten Teile die Gnosis zum Inhalt haben, mit der programmatischen Erklärung eröffnet: ὅτι ἐκεῖθεν

III 31, 16f.), und hier geht dieser Terminus bereits in den anderen der παράδοσις über (cf. hierzu Molland, Gospel, S. 17, A. 1). Die Bedeutung des κανών ist also umfassender und nicht ohne weiteres mit den γραφαί gleichzusetzen, was jedoch nicht ausschließt, daß er als „Interpretationsprinzip" gute Dienste leistet.

Batiffol, l'Église, S. 300, unterscheidet ebenfalls zwischen κανών und Symbol, definiert aber jenen: c'est une doctrine ferme et exclusive, was mißverständlich ist, weil es dem weiten und schwankenden Charakter dieses Wortes nicht gerecht wird. Meint es Batiffol dagegen in dem Sinne, daß der κανών mit Sicherheit die Häresie ausschließt, so wäre ihm natürlich ohne weiteres zuzustimmen.

1 Es ist üblich geworden, Clemens der exegetischen Willkür zu beschuldigen, so z. B. Kutter, NT. S. 27: „Clemens weiß nichts von einem exegetischen Prinzip; alles ist schwebend und problematisch in seiner Behandlungsweise"; ähnlich auch Mondésert, S. 178: Les règles qu'il esquisse sont assez vagues. Man darf ihn jedoch nicht mit modernen Maßstäben messen, von seinem Standpunkte aus ist er ganz korrekt vorgegangen und hat die Schrift nach bestimmten Regeln allegorisch ausgelegt, die damals allgemein üblich waren und die auch Philo verwendet hat.

2 Prot. 88, 1, I 65, 21: ἡ γραφὴ παιδαγωγήσει.

3 Prot. 77, 1, I 59, 10ff. Clemens bezeichnet die Schriften als σύντομοι σωτηρίας ὁδοί; es ist interessant zu sehen, wie er sich hier bewußt an die kynische Definition der Philosophie anschließt (σύντομος ὁδὸς εἰς ἀρετήν), sie aber sofort durch Einfügung des biblischen Wortes σωτηρία im christlichen Sinne umgestaltet.

4 Strom. IV 134, 1, II 307, 27ff.

5 Strom. VII 94, 1, III 66, 23: ... αἱ κυριακαὶ γραφαί, τὴν ἀλήθειαν ἀποτίκτουσαι ...

6 Strom. VII 95, 3, III 67, 18f.

(scil. von der Schrift her) ἀναπνεῖ τε καὶ ζῇ, καὶ τὰς ἀφορμὰς ἀπ' αὐτῶν ἔχοντα …[1]. Mustert man die Strom. daraufhin durch, so wird man immer wieder auf nachdrückliche Versicherungen unseres Autors stoßen, daß er alles der Schrift verdanke, daß diese die Richtschnur für seine Erkenntnisse sei und daß er nur von dorther seine Gnosis ableite[2]. Einige Forscher haben dies bestritten und meinten, die biblischen Schriften seien für ihn „nur äußerlich" das Wahrheitsprinzip, sie dienten nur zur Bestätigung von Einsichten, die auf anderem Boden gewachsen seien[3]. Aber ich weiß nicht, mit welchem Rechte man den Aussagen des Clemens kein Vertrauen schenken will. Dabei kann sich kein gerecht urteilender Kritiker dem Eindrucke entziehen, daß jener ein Schrifttheologe ist, und selbst Kutter gibt zu: „Er lebt und webt ganz eigentlich in der Schrift … und vermöge dieses seines umfassenden Schriftgebrauches …". Nur beeilt er sich, diese richtige Erkenntnis sofort zu entwerten: „… daß er innerlich ohne tieferes Verständnis seinen Beweisstellen in der Schrift gegenüberstand"[4], und tadelt Clemens, weil dieser um der Philosophie willen jene ständig umgedeutet habe. Aber Kutter legt an ihn den Maßstab eines modernen, historisch-kritischen Bibelverständnisses an, hätte er dagegen die Clementinische Exegese mit der damals üblichen verglichen, so hätte er unserem Autor größere Gerechtigkeit widerfahren lassen. Dies soll jedoch nicht ausschließen, daß Clemens aus apologetischem Interesse manche philosophische Aussage mit der Schrift gewaltsam kombiniert hat, daß er in löblichem Eifer oft zu weit gegangen ist, aber solche verzeihlichen Entgleisungen ändern nichts an dem Tatbestand, daß für ihn die inspirierte Schrift Quelle und Norm aller Erkenntnisse gewesen ist und daß er die Gnosis trotz der philosophischen Termini inhaltlich von jener abgeleitet hat.

---

1 Strom. VII 1, 4, III 3, 19f.

2 Strom. VII 95, 5, III 67, 23; cf. Winter, S. 24: Die Schrift ist „Quelle und Norm aller sittlichen Erkenntnis und Beurteilung".

3 Merk, S. 16 — dies ist überhaupt die Tendenz der ganzen Schrift; Casey, Platonism, S. 58: Clement comes to the Bible for the authoritative statement of a truth already perceived.

4 Kutter, NT., S. 6 und 11.

Neben der Schrift wäre die Tradition, die *παράδοσις*, als zweite Quelle zu erwähnen. Kattenbusch ist freilich der Meinung, daß die *παράδοσις* mit den *γραφαί* identisch sei, worin ihm Kutter folgt[1], aber dies setzt sich zu Clemens und zu den Anschauungen der Zeit in deutlichen Widerspruch. Gleich zu Beginn der Strom. hat sich unser Autor mit voller Deutlichkeit über Wesen und Eigenart der *παράδοσις* ausgesprochen. Deren Urheber ist natürlich der Herr, der eigentliche Lehrer[2]; er unterwies die Apostel[3]. Diese haben die Überlieferung im Verein mit den Lehrern weiter tradiert[4], sie haben den apostolischen Samen weitergegeben, die Lehre vom Vater auf den Sohn vererbt. Es ist eine lückenlose Kette, die von den Aposteln über Pantaenus bis zu Clemens selbst reicht[5]. Der Gläubige nimmt diese Überlieferung an[6] und setzt sie seinerseits weiter fort, im mündlichen Vortrag bzw. in schriftlicher Aufzeichnung, wie es Clemens zum ersten Male versuchte[7]. So steht der einzelne im lebendigen Strome der göttlichen Lehre, die sich nach allen Seiten hin entfaltet. Wie die Schrift Trägerin des Pneuma ist, das sie ganz erfüllt, so waltet dieses auch in der Tradition, die Trägerin der gleichen Kräfte ist[8]. Schrift und Tradition

---

1 Kattenbusch, S. 132; Kutter, NT., S. 102, *παράδοσις* = „der *κύριος* selber in seinen verschiedenen Gnadenwirkungen", S. 152: *παράδοσις = γραφαὶ κυριακαί*. Eine Trennung von Schrift und Tradition erkennen beide Forscher also nicht an, und namentlich Kutter bestreitet es mit Entschiedenheit, daß Clemens das katholische Traditionsprinzip vertreten habe (seine Polemik gegen die Arbeit von Dausch).

2 Strom. I 12, 3, II 9, 21ff.

3 Strom. VI 131, 5, II 498, 15f.: *διδάξαντος τοῦ σωτῆρος τοὺς ἀποστόλους*; cf. VI 124, 4, II 494, 24: *τὴν τοῦ κυρίου διδασκαλίαν διὰ τῶν ἀποστόλων.*

4 Strom. VII 103, 5, III 73, 4ff.: *ὅσοι τὰ προσφυῆ τοῖς θεοπνεύστοις λόγοις ὑπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων τε καὶ διδασκάλων παραδιδόμενα . . .*

5 Strom. I 11, 3, II 9, 4ff. — eine besonders wichtige Stelle, die die Ansicht des Clemens über die kirchliche *παράδοσις* in nuce in sich enthält.

6 Strom. VII 95, 1, III 67, 11ff.

7 Strom. VII 4, 2, III 5, 8f.: *τὸ παραδιδόναι δύνασθαι θεοπρεπῶς τὰ παρὰ τῇ ἀληθείᾳ ἐπικεκρυμμένα.* Dies ist eine der drei Aufgaben des wahren Gnostikers. Strom. I 12, 1, II 9, 8ff.: Die Lehrer des Clemens würden nach dessen Meinung über die Aufzeichnung und Weitergabe der Lehre erfreut sein.

8 Dieses Betonen des Geistes als wirkender Macht erinnert frappant an die Fassung des Traditionsbegriffs beim jungen Möhler (etwa in seiner Schrift: Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus,

gehören ferner der Kirche an, dem mystischen Leibe Christi, beide sind die Fortsetzung der *διδασκαλία* des Herrn im Raume der Geschichte. Wie die Kirche als Ganzes nur aus diesen Quellen ihre Erkenntnisse schöpft, so auch jeder einzelne Gnostiker im besonderen. Daher sagt Clemens mit vollem Rechte: *ἡ γνῶσις δὲ ἐκ παραδόσεως διαδιδομένη κατὰ χάριν θεοῦ*[1].

Von dieser *ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις* unterscheidet Clemens eine *γνωστικὴ παράδοσις*. Schon die verschiedenen Termini legen dies nahe, und eine genauere Untersuchung über die Eigenart der „gnostischen Überlieferung" erhebt diese Vermutung zur Gewißheit[2]. Zwar stellt Clemens die Forderung

---

1825). Überraschend ist auch die Ähnlichkeit mit der Gedankenwelt des russischen Laientheologen und Religionsphilosophen Alexey Chomiakov (1804—1860): „Darum ist die Schrift etwas Äußeres, und die Tradition ist etwas Äußeres und die Werke sind Äußeres; das Innere in ihnen ist allein der Geist Gottes" (zitiert bei N. von Arseniew: Das heilige Moskau, 1940, S. 124). Arseniew deutet etwaige Beziehungen zwischen Möhler und Chomiakow nur flüchtig an (S. 123), es würde sich aber lohnen, dieser Frage einmal gründlich nachzugehen und auch Möhlers Tübinger Kollegen in den Kreis der Untersuchungen mit einzubeziehen.

1 Strom. VII 55, 6, III 41, 3f.; cf. Mondésert, Clément d'Alexandrie, S. 117: Église et Tradition se confondent pour lui en une seule réalité vivante et présente.

2 Sie ist bereits von Cognat ausgesprochen: „que le docteur alexandrin a cru à l'existence d'une tradition gnostique réellement distincte de la tradition commune" (S. 393); Bigg, S. 85, A. 3, hat sich diesem Urteil angeschlossen: „Clement appears to distinguish between two traditions, the Ecclesiastical and the Gnostic". Lebreton, RHE 1923, S. 496ff., verbindet diese Ansicht mit Boussets Konstruktion und unterscheidet bei Clemens daher zwei Phasen. Nach Päd. und Strom. I—V sei die Gnosis allen zugänglich, in Strom. VI-VII finde eine strenge Scheidung zwischen Gläubigen und Gnostikern statt (S. 497: le fidèle et le gnostique vivent dans deux mondes différents). Jetzt spiele die „Geheimlehre", die für den Einfluß der Mysterienreligionen auf Clemens zeuge, eine verhängnisvolle Rolle (S. 498). Da Munck die Unhaltbarkeit von Boussets Schema so glänzend dargelegt hat, brauchen wir uns nicht länger bei dieser Theorie aufzuhalten.

Nicht deutlich sind Odo Casels Ausführungen. Nach ihm wolle Clemens mit dem Terminus *γνωστικὴ παράδοσις* „die kirchliche Tradition als die wahre ‚Gnosis', d. h. die rechte Glaubenserkenntnis, hinstellen" (Heilige Überlieferung, S. 103). Es hat den Anschein, als identifiziere Casel die gnostische Tradition ohne weiteres mit der *παράδοσις ἐκκλησιαστική*. Abgesehen von dieser Ungenauigkeit sind seine Darlegungen reich an feinen

auf, daß **jeder** nach der Gnosis streben solle[1], aber seine wahre Meinung ist doch die, daß jene nicht für alle bestimmt sei. Deshalb macht er immer wieder darauf aufmerksam, daß sie nur sehr schwer zu erwerben sei, daß es langer und geduldiger Anstrengungen bedürfe, um ihrer teilhaftig zu werden[2]. Er bewegt sich hier in einem auffälligen Gegensatz zu Philo, der gerade bei Isaak das Mühelose im Gewinn der *σοφία* betonte. Bei Clemens heißt es dagegen: *ἡ μεγέθει πασῶν μαθήσεων καὶ ἀληθείᾳ διαφέρουσα γνῶσις χαλεπωτάτη κτήσασθαι καὶ ἐν πολλῷ καμάτῳ περιγίνεται*[3].

Der Grund dafür liegt in dem **symbolischen Charakter der Schrift**, welche die Hauptwahrheiten nicht offen mitteilt, sondern sich absichtlich der Verhüllung bedient. Clemens hat zur Beschreibung dieser Methode die Formel geprägt: *παραβολικὸς γὰρ ὁ χαρακτὴρ ὑπάρχει τῶν γραφῶν*[4], und hat dies dogmatisch durch den Hinweis auf Christi Inkarnation zu begründen gesucht. Wie der Herr in der Verhüllung erschien (*ὡς κοσμικός*)[5], so zeigt auch die Schrift sein Bild nicht frei und jedem Blick zugänglich, sondern nur in der Verkleidung des Buchstabens. Diese Parallelisierung von Schrift und Christus ist natürlich von hoher Bedeutung, jene ist gleichsam die Fortsetzung der Inkarnation und irdischen Wirksamkeit des Herrn, aus ihr spricht ebenso das göttliche Pneuma wie aus Christi Worten, daher dringt auch nur der Pneumatiker

---

Beobachtungen, von denen besonders aufschlußreich der Hinweis auf die Zusammengehörigkeit von Pneuma und Tradition ist.

1 Strom. IV 1, 1, II 248, 5f.; VI 100, 2, II 482, 3ff.: Nach Meinung des Gnostikers ist der Erwerb der Gnosis die eigentliche Aufgabe des menschlichen Daseins. Reinkens, S. 356; 358; Basilakes, S. 27: *ἡ παρὰ τῷ Κλήμεντι γνῶσις πᾶσι καὶ ἄνευ γραμμάτων προσιτὴ τυγχάνει* (cf. S. 28, 31). Clemens hätte nur deshalb die Philosophie erwähnt, um die fanatischen Anhänger des bloßen Glaubens zu belehren (S. 32). Dies ist natürlich ganz abwegig.

2 Strom. VI 132, 5, II 499, 4ff.; Strom. VII 55, 6, III 41, 2ff.: Die *γνῶσις* bedarf im Gegensatz zu *πίστις* und *ἀγάπη* gerade der *διδασκαλία*; Bardy, Spiritualité, S. 202: le résultat de longues et patientes recherches. Wenn er aber meint, daraus folgern zu dürfen, daß die Gnosis nicht göttliches Geschenk sei, so widerspricht dem Strom. VII 55, 6: *ἡ γνῶσις δὲ ἐκ παραδόσεως διαδιδομένη κατὰ χάριν θεοῦ*.

3 Strom. VI 96, 4, II 480, 20ff.

4 Strom. VI 126, 3, II 495, 24f.

5 Strom. VI 126, 3, II 495, 25f.

zum eigentlichen Inhalt vor, der den Vorhang des Fleisches bzw. des Buchstabens heben kann. Überall in der Schrift findet Clemens diesen symbolischen Charakter ausgedrückt. Von den Propheten, bzw. vom AT. überhaupt, gilt der Satz: *ἡ οἰκονομία πᾶσα ἡ περὶ τὸν κύριον προφητευθεῖσα παραβολή*[1], der Herr selbst hat bewußt in Gleichnissen gesprochen, um die Wahrheit profanen Blicken zu verbergen[2]. Ja, Clemens scheut sich nicht, das Verhältnis der breiten Masse zur Schrift durch ein drastisches Sprichwort auszudrücken: jene könne mit ihr ebensowenig anfangen wie der Esel mit der Laute[3]. Die Gnosis ist also immer nur Sache einiger weniger[4].

Von hier aus versteht man ohne weiteres das, was Clemens *γνωστικὴ παράδοσις* nennt, denn es ergibt sich als notwendige Folge aus dem symbolischen Charakter der Schrift. Drei verschiedene Stellen mögen es verdeutlichen. Nach Strom. VI 61, 2, II 462, 26f. ist die Gnosis im wesentlichen Erklärung des prophetischen Wortes: *ἡ γνῶσις δὲ αὕτη κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν* (61, 3, II 462, 28ff.). In Strom. VI 131, 3—5, II 498, 5ff. geht Clemens davon aus, das doppelte Schriftverständnis zu unterscheiden und erklärt es durch einen Hinweis auf Jes. 8, 1. Der tiefere Sinn dessen, was Jesaia niederschreiben soll, wird erst später erschlossen werden. Der Herr hat ihn den Aposteln übermittelt, und von ihnen ist er den folgenden Generationen tradiert worden: *ἡ τῆς ἐγγράφου ἄγραφος ἤδη καὶ εἰς ἡμᾶς διαδίδοται παράδοσις*. Neben den prophetischen Aussprüchen veranlaßt auch das apostolische Wort, die geheime Überlieferung zu erwähnen. Die Ausführungen des Paulus in Kol. 4, 3f. über das Mysterium Christi geben Clemens will-

---

1 Strom. VI 127, 1, II 496, 3.

2 Strom. VI 124, 6, II 494, 29ff., es soll damit verhindert werden: *ὡς τοῖς ἐπιτυχοῦσιν εὐάλωτα εἶναι*; das gleiche Motiv bei der Prophetie: Strom. VI 129, 4, II 497, 16ff. Der Hinweis darauf, daß der Herr in Gleichnissen geredet hat, findet sich öfter, cf. Strom. I 2, 3, II 4, 4ff.; I 56, 2, II 35, 30ff. Die Apostel verfuhren nicht anders (Strom. VI 125, 1, II 494, 32ff.).

3 Strom. I 2, 2, II 4, 1ff.

4 Strom. I 2, 2, II 4, 1f.: *εἰ δὲ μὴ πάντων ἡ γνῶσις ....*; I 13, 2, II 10, 1: *οὐ πολλοῖς ἀπεκάλυψεν ἃ μὴ πολλῶν ἦν, ὀλίγοις δὲ .....*, cf. I 13,3—4, II 10,9ff.; I 56,2, II 36,2: *οὐχὶ δὲ πᾶσιν*; Strom. IV 7, 6, II 330, 8: *ὀλίγοις γὰρ ἡ τῆς ἀληθείας θέα δέδοται.*

kommene Gelegenheit für die Bemerkung: *ἦν γάρ τινα ἀγράφως παραδιδόμενα* (Strom. V 62, 1, II 368, 2). Unter *γνωστικὴ παράδοσις* wäre also vornehmlich das allegorische Schriftverständnis zu verstehen, das mündlich in lückenloser Kette vom Lehrer an den Schüler weitergegeben wird. So fassen auch Kattenbusch und Kutter diesen Terminus auf[1], wie mir aber scheinen will, doch nicht ganz mit Recht. Die ungeschriebene Überlieferung ist nicht allein „das rechte Interpretationsprinzip für die *γραφαί*" (Kattenbusch, S. 132), sondern auch die Summe der Erkenntnisse und Anschauungen höherer Art (ich denke etwa an das Wirken der Engelmächte, an kosmologische Spekulationen, an den Aufstieg der Seele nach dem Tode usw.), die die Allegorie ständig verwendete. Dies bedeutet eine gewisse Annäherung an gnostische Prinzipien und steht zur Haltung des Irenaeus in unverkennbarem Gegensatz, aber man darf dabei nicht übersehen, daß Clemens jedes Abweichen von der kirchlichen Lehre entschieden ablehnt und die Gnosis stets auf den Glauben gründet. Cognat hat bereits vor fast 100 Jahren sehr richtig bemerkt, daß die *ἐκκλησιαστικὴ* und die *γνωστικὴ παράδοσις* „au fond de la doctrine" übereinstimmen[2]. Man übersehe ferner nicht, daß Clemens diese geheime Überlieferung nicht sonderlich betont, denn er erwähnt sie nur an vereinzelten Stellen seines umfänglichen Schrifttums[3]; und schließlich sind die Grenzen zwischen beiden Traditionen fließend, weil diese das ‚*ἀγράφως*' als gemeinsames Charakteristikum besitzen und ihre Übermittlung zum Teil durch dieselben Persönlichkeiten erfolgt. Hinter beiden steht der Herr, der sie den Aposteln zur Weitergabe mitgeteilt hat, er spricht durch ihren Mund, wie er sich auch in der Schrift ihrer als Werkzeuge bedient hat. Schrift und Tradition — diese in ihrer doppelten Ausprägung — sind vom göttlichen Pneuma durchflutet. Dieses ist Schöpfer und Quelle aller Gnosis.

---

1 Kattenbusch, S. 132f.; Kutter, NT., S. 102: *ἀγράφως* = der verborgene, allegorische Sinn (cf. S. 126, A. 2; 127); S. 125: Geheimtradition = Schriftverständnis; cf. auch DChrB I, S. 565: Geheimtradition = interpretative of Scripture.

2 Cognat, S. 396, cf. 397, 401, besonders S. 368.

3 Im Gegensatz zu Lebreton hat G. Bardy mit Recht geschrieben: Il serait sage de ne pas appuyer outre mesure sur ces formules (VSp 1934, S. [98]).

4. Wesen und Inhalt der Gnosis

a) Der Träger der Gnosis

Es empfiehlt sich, unsere Untersuchungen über Wesen und Inhalt der Gnosis mit der Frage nach dem Aufnahmeorgan der Gnosis zu eröffnen. Schon bei einer oberflächlichen Musterung aller einschlägigen Stellen bemerken wir eine überraschende Ähnlichkeit mit Philos Terminologie, die sich bis in Einzelheiten hinein verfolgen läßt. Hinter beiden Alexandrinern steht die platonisch-stoische Sprechweise als gemeinsame Quelle. Gleich Philo[1] unterscheidet Clemens eine doppelte Erkenntnis, eine sinnliche, die durch die körperlichen Augen vermittelt wird, und eine rein geistige: *ἐνδεδεμένοι γὰρ τῷ γεώδει σώματι τῶν μὲν αἰσθητῶν διὰ σώματος ἀντιλαμβανόμεθα, τῶν δὲ νοητῶν δι' αὐτῆς τῆς λογικῆς ἐφαπτόμεθα δυνάμεως*[2]. Philo wie Clemens stimmen als gelehrige Schüler Platos darin überein und definieren letztere auch fast mit den gleichen Worten: *τῷ νῷ ὁρᾷ τὰ νοητά*[3]. Der *νοῦς* ist also der Träger der Gnosis, wie er auch das *αὐτεξούσιον* besitzt, Wahres vom Falschen unterscheidet und über die *πάθη* herrscht[4]. Seine eigentliche Aufgabe besteht in dem: *τὰ πνευματικὰ διορᾷ*[5]. Clemens faßt diesen Vorgang als ein „Sehen" auf, das in der Tiefe des *νοῦς* vor sich geht (*ἐν τῷ βάθει τοῦ νοῦ*) und durch das geistige Auge vollzogen wird[6]. Dieses nimmt die Strahlen der Gnosis in sich auf, es wird vom Logos, der Sonne der Seele, erleuchtet. Clemens liebt es, die Gnosis mit einem Lichte zu

---

1 Philo, som. I 43, III 214, 8f.: *τὴν μὲν οὖν γυμνὴν κίνησιν αὐτῆς τὰ νοήσει μόνῃ καταληπτὰ ἔλαχε, τὴν δὲ μετὰ σώματος τὰ αἰσθητά.*

2 Strom. V 7, 4, II 330, 2ff.; Clemens bedient sich hier, wie Stählin gezeigt hat, Platonischer Wendungen. Auch Philo spricht von der *ψυχὴ λογική* (opif. 137, I 48, 4f.).

3 Strom. V 16, 1, II 336, 1; Z. 5: *νῷ ἄρα θεωρητὸς ὁ λόγος*; eine Erkenntnis mit den körperlichen Augen wird abgelehnt (Z. 3f.); V 39, 4. II 353, 14: Vom Hohenpriester heißt es, daß er *τὰ νοητὰ τῶν αἰσθητῶν* trennen könne. — Für Philo cf. mut. 6, III 157, 5f.: *νοήσει γὰρ τὸ νοητὸν εἰκὸς μόνον καταλαμβάνεσθαι*; opif. 53, I 17, 15ff.; heres 111, III 26, 7ff.

4 QDS 14, 4, III 169, 4f.: . . . *νοῦς ἀνθρώπου, καὶ κριτήριον ἐλεύθερον ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸ αὐτεξούσιον*; Strom. VII 93, 2, III 66, 5f.; Fragment 44, III 221, 22: *τὸν γὰρ νοῦν δεῖ τῶν παθῶν ἐπικρατεῖν.*

5 Strom. V 73, 2, II 375, 15; cf. Strom. I 33, 1, II 21, 24: *εἴη δ' ἂν γυμνασία τῷ νῷ τὰ νοητά*; Strom. II 50, 1, II 139, 16: *νοητῶν δὲ νοῦς.*

6 Prot. 68, 4, I 52, 15f.

vergleichen[1], worin er dem Philonischen Sprachgebrauch folgt[2] und den des Origenes vorbereitet[3].

Es ist wichtig, darauf zu achten, welche verwandten Ausdrücke sich für *ὄμμα τοῦ νοῦ* bei Clemens finden. Hieß es in Strom. V 73, 2, II 375, 14f.: *ὁ νοῦς ... διορᾷ*, so lautet die unmittelbare Fortsetzung *διοιχθέντων τῶν τῆς διανοίας ὀμμάτων* (Z. 15)[4]. Philo drückt sich ebenso aus und verwendet gleichfalls *νοῦς* und *διάνοια* als Synonyma[5]. In L. A. I 37f., I 70, 12ff. fragt er: *πῶς ἂν ἐνόησεν ἡ ψυχὴ θεόν ...*; wenige Zeilen später setzt er dafür *ὁ ἀνθρώπινος νοῦς* ein (S. 70, 18f.), der ‚*ἐν ψυχῇ*' sei (opif. 53, I 17, 15). Clemens bedient sich derselben Terminologie. Israel = *ὁ ὁρῶν τὸν θεόν* veranlaßt ihn zu der Wendung *ὄψις ... ψυχῆς* (Päd. I 77, 2, I 135, 8f.)[6]. Diese Stelle ist noch in anderer Hinsicht lehrreich. Lesen wir doch: *ἡ σύνεσις ὄψις ἐστὶ ψυχῆς*, d. h. es handelt sich um ein „Sehen" im übertragenen Sinne, um ein geistiges Erfassen. Philo hat nicht anders geschrieben: *ἰδέτω καὶ κατανοησάτω* (L. A. II 81, I 106, 23) und hat zur Abriegelung jedes Mißverständnisses hinzugefügt: *χωρὶς φωτὸς αἰσθητοῦ* (mut. 6, III 157, 5f.). In der Nachfolge des Clemens bedient sich Origenes ähnlicher Wendungen, was uns bereits ein Studium von de princ. I 1, 1, V 17, 8ff. Koetschau zeigt, wo die Ausdrücke capere veritatem,

---

1 Prot. 115, 4, I 81, 23: *τῆς γνώσεως αἱ ἀκτῖνες*; Prot. 68, 4, I 52, 15: Logos = *ἥλιος ψυχῆς*; die Gnosis wird häufig als *φῶς* bezeichnet, z. B. Strom. III 44, 3, II 216, 19f. u. ö.

2 Philo. Abr. 119, IV 27, 17f.: *ἡ ψυχὴ ... ὅλη δι' ὅλων νοητοῦ φωτὸς ἀναπλησθεῖσα*; L. A. III 179, I 152, 29ff.; congr. 47, III 81, 13f.: *φῶς δὲ ψυχῆς ἡλιοειδέστατον ἐπιστήμη*; praem. 46, V 346, 14: *φωτὶ φῶς* u. ö.

3 Origenes stimmt überraschend mit Clemens überein; cf. de princ. I 1, 1, V 17, 8ff. Koetschau: das lumen erleuchtet den Menschen und ermöglicht damit die Schau der veritas; Joh. Com. I 25, IV 31, 18 Preuschen: der Logos erleuchtet den *νοῦς*, so daß dieser die *νοητά* schauen kann. Christus als Sonne der Gerechtigkeit ist ein beliebtes Bild bei Origenes. Es ist bekannt, daß auch Plotin ein großer Freund der Lichtsymbolik gewesen ist.

4 Cf. Strom. V 74, 1, II 375, 24f.: *τὰς ... ἀσωμάτους τῆς διανοίας ἐπιβολάς*.

5 Philo, spec. I 49, V 12, 15ff.: .... *τοῖς διανοίας ἀκοιμήτοις ὄμμασι συμβαίνει καταλαμβάνεσθαι*; Abr. 122, IV 28, 9: *τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ*; immut. 3, II 56, 10 und 12: *ὁρᾷ ... τὸ διανοίας φῶς*; heres 280, III 64, 5ff.: ... *τὰ νοητὰ ... πρὸς ἃ τὴν τοῦ σοφοῦ διάνοιαν μετοικίζεσθαι*.

6 Strom. III 44, 3, II 216, 19f.: *φῶς ἐκεῖνο τὸ ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγενόμενον*.

deum cognoscere, videre patrem inhaltlich identisch sind[1]. Wir stoßen also bei den drei Alexandrinern auf den gleichen Tatbestand, was zeigt, daß es sich um eine verbreitete Anschauung handeln muß.

Bei dem Vorherrschen stoischer Ausdrücke werden wir uns kaum wundern, wenn wir auch dem Terminus *τὸ ἡγεμονικόν* begegnen. Clemens bezeichnet damit die Kraft, *ᾧ διαλογιζόμεθα* (Strom. VI 135, 1, II 500, 10), und die uns die Willensfreiheit ermöglicht (Strom. VI 135, 4, II 500, 20f.); ihren Namen trägt sie deshalb, weil sie der beherrschende Teil der Seele ist[2]. Sie ist das Organ, mit dem wir die Gnosis erlangen[3], und ist als solches gleichbedeutend mit dem *νοῦς* und der *διάνοια*. A. Lieske hat uns in ausführlicher Darlegung gezeigt, daß Origenes die gleiche Sprache redete und im *ἡγεμονικόν* (Rufin übersetzt: principale cordis) den „Träger des Logosabbildes" und das „Prinzip der geistlichen Sinne" sah[4]. Was er in Exod. Hom. 9, 4, VI 242, 22ff. Baehrens über das *ἡγεμονικόν* ausführt, ist auch die Ansicht des Clemens: potest enim intra se agere pontificatum pars illa, quae in eo est pretiosior omnium, quod quidam principale cordis appellant . . . vel quocumque modo appellari potest in nobis portio nostri illa, per quam capaces esse possumus Dei.

Dieser Sprachgebrauch, der nach unseren Ausführungen den Alexandrinern gemeinsam und dessen philosophische Heimat bekannt ist, öffnet einem Mißverständnis Tür und Tor und erschwert ein richtiges Erfassen der Gnosis. Erweckt er doch sehr leicht den Anschein, als bewegten wir uns in einer rein intellektualistischen Sphäre, und dieser Eindruck wird verstärkt, wenn man solchen Wendungen wie *ὁ λογισμὸς καὶ τὸ ἡγεμονικόν* begegnet[5]. Es ist auch nicht zufällig, wenn Stählin

---

1 In de princ. I 1, 8f., V 26, 2ff. Koetschau weist Origenes zunächst populäre Ansichten vom Sehen Gottes zurück, indem er betont: aliud est videre, aliud cognoscere. Im Gegensatz dazu kennt er aber ein Sehen mit dem Herzen, das er dem Erkennen gleichsetzt.

2 Strom. IV 39, 2, II 265, 28: *τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς*, ebenso Strom. VI 134, 2, II 500, 4; Strom. II 51, 6, II 141, 5f.: *τὸ ἡγεμονικὸν .... καθηγούμενον τῆς ψυχῆς κυβερνήτης αὐτῆς εἴρηται.*

3 Strom. IV 39, 4, II 266, 3ff.

4 Lieske, Logosmystik, S. 103ff.

5 Strom. II 51, 6, II 141, 5.

τὸ ἡγεμονικόν in Strom. IV 39, 4 mit „Vernunft" übersetzt (Deutsches Übersetzungswerk IV, S. 34). Wir müssen uns von vornherein darüber im klaren sein, daß Clemens sich einer philosophischen Sprache bediente, deren Ausdrücke das, was er unter Gnosis verstand, nur höchst unvollkommen umschreiben konnten, weil sie auf völlig anderem Boden gewachsen waren. Damit erfahren unsere früheren terminologischen Beobachtungen, die wir zu Beginn dieses Kapitels anstellten, von einer neuen Seite her ihre Bestätigung.

Gelegentlich redete Clemens jedoch anders. So heißt es von Abraham: *ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν, εἴτε τὸν υἱὸν ἐν τῷ πνεύματι ἰδών* ...[1], was unwillkürlich an Act. 7, 55 erinnert: *ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν* ... Träger der Schau ist das *πνεῦμα*. Noch deutlicher ist Päd. I 28, 1, I 106, 22ff. Durch die Taufe werden unsere Sünden abgewaschen, so daß es jetzt von uns heißt: *φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύματος ἴσχομεν, ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν*. Wie Clemens früher von den *ὄμματα τῆς διανοίας* sprach, von der *ὄψις τῆς ψυχῆς*, so jetzt von dem *ὄμμα τοῦ πνεύματος*. Aber dieses Pneuma gehört der psychologischen Sphäre an, es ist daher auch dann noch nicht Organ der Gottesschau, wenn die Sünde beseitigt ist. Erst muß eine Voraussetzung erfüllt sein: *ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Im Anschluß an Plato wird die Formel reproduziert: *τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον* und im christlichen Sinne gedeutet: nur wer im Besitz des Hl. Geistes ist, kann Gott schauen. Es bedarf keiner weiteren Worte, um zu erkennen, daß der philosophische Boden verlassen ist und daß für Clemens andere Töne mitschwangen, wenn er von Gnosis sprach und als deren Träger den *νοῦς*, die *διάνοια*, das *ἡγεμονικόν* bezeichnete.

Biblische Klänge hören wir, wenn wir Prot. 115, 4, I 81, 21ff. lesen. Das Licht der Gnosis soll ins Herz strahlen und erleuchten *τὸν ἐγκεκρυμμένον ἔνδον ... ἄνθρωπον*. Gewiß kennt auch die Stoa die Verbindung von *τὸ ἡγεμονικόν* und *καρδία*[2], Origenes ist sie ebenfalls geläufig, was Joh. Com. II 36, IV 94, 18 Preuschen zeigt (*ἐν δὲ τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικὸν*), aber er wie Clemens

1 Strom. V 8, 6, II 331, 4f.

2 Diogenes Laërtius VII 159.

haben bei *καρδία* immer neutestamentliche Stellen im Unterbewußtsein gegenwärtig. Es ist sicher nicht zufällig, daß Clemens Mt. 5, 8 gern beim Erwähnen der Schau Gottes zitiert[1]. Der „innere Mensch" erinnert ja sofort an II. Kor. 4, 16. Während sich dies Schriftwort bei Clemens indes nur höchst selten findet, ist es ein Lieblingsvers des Origenes, und es ist interessant zu sehen, daß er ihn in dem bereits zitierten Abschnitt aus Exod. Hom. 9, 4, VI 243, 22ff. Baehrens mit dem *ἡγεμονικόν* verbindet: dieses ist das Allerheiligste, in das der innere Mensch eintritt, für den Mt. 5, 8 gilt. Was uns bei Clemens nur vereinzelt und unentwickelt begegnet, ist bei Origenes voll ausgereift. Bei ihm erkennt man deutlich, daß alle platonisch-stoischen Ausdrücke nicht streng wörtlich zu nehmen, sondern von einem anderen Geist durchdrungen sind, der bald wie ein verborgenes Feuer in ihnen glüht, bald als lodernde Flamme heraus schlägt. Bei Clemens ist die äußere Hülle stärker, was ja zum Teil durch die Tendenz der Strom. verursacht ist, aber zuweilen darf man doch einen kurzen Blick ins Innere tun, wobei man über die Stärke christlichen Empfindens beglückt ist. Diese Einsicht, die uns unsere terminologische Untersuchung über den Träger der Gnosis verschafft, dürfen wir bei unseren Bemühungen, das Wesen der Clementinischen Gnosis zu erfassen, nicht aus den Augen verlieren.

b) Das Verhältnis von Pistis und Gnosis

Es empfiehlt sich, jetzt das Verhältnis von Pistis und Gnosis zu klären und damit unsere früheren, vereinzelten Beobachtungen zusammenzufassen und zu ergänzen. Die Clemens-Forschung, die seit jeher in diesem Gegenstand ihr Lieblingsproblem gesehen hat, ist sich über die Schwierigkeiten einer korrekten und umfassenden Lösung völlig im klaren. Das zeigt uns z. B. eine kluge Bemerkung von Tollinton: „It is impossible to bring all Clement's utterances on this subject into any rigid consistency"[2]. Dies verwehre das Schwanken in

1 Nach Stählins Ermittlungen erwähnt Clemens Mt. 5, 8 im ganzen 21mal. Er verwendet die Seligpreisung gern für die jenseitige Schau (Strom. I 94, 6, II 60, 26ff.; V 7, 7, II 330, 13ff.), aber auch für die des Gnostikers selbst (Strom. V 40, 1, II 353, 17ff.; VI 102, 2, II 483, 10ff.; VII 13, 1, III 10, 16), und fast regelmäßig verbindet er mit diesem Vers die Worte »πρόσωπον πρὸς πρόσωπον« (I. Kor. 13, 12).

2 Tollinton II, S. 75.

der Terminologie, der polemische Charakter wichtiger Abschnitte sowie die Unsicherheit und Unentschiedenheit, die bei der Schilderung jeder einzelnen Größe zu beobachten seien[1]. Ja, Munck geht noch weiter und glaubt, auch in den Grundgedanken selbst eine bezeichnende Unklarheit feststellen zu können: bald soll Clemens nämlich die Gnosis als die Vollendung der Pistis aufgefaßt, bald beide in „Gegensatz zueinander gestellt" haben, was besonders für die zwei letzten Stromata gelte[2].

Eine genauere Prüfung aller in Betracht kommenden Stellen zeigt jedoch, daß diese Annahme nicht zutrifft, und weist zugleich nach, daß unbeschadet kleinerer Spannungen die Anschauung des Clemens klar und in sich geschlossen ist. Sie erschöpft sich in dem einen Satz: *πιστεῦσαι δὲ θεμέλιος γνώσεως*[3], der sich in immer neuen Variationen und Abwandlungen durch alles hindurchzieht[4]. Häufig beruft sich unser Autor dabei auf Paulus und zitiert regelmäßig I. Kor. 3, 10. 12, weshalb die Wendungen *θεμέλιος, ἐποικοδομεῖ* stichwortartig wiederkehren. Während das „Stroh" auf die Häresien bezogen wird, heißt es vom „Gold" und „Silber": *ταῦτα γνωστικὰ ἐποικοδομήματα τῇ κρηπῖδι τῆς πίστεως*[5]. Daneben erwähnt Clemens I. Kor. 3, 1—3, um den Unterschied zwischen Pistis und Gnosis an dem zwischen „Milch" und „fester Speise" zu verdeutlichen[6], wobei er glaubt, bei Paulus einen Anknüpfungspunkt für seine eigenen Theorien zu finden.

---

1 Tollinton, ebda.: His use of terms is somewhat variable; II, S. 235; cf. auch Munck, S. 196: „Die Gedanken von der unsicheren Terminologie zu trennen". Auf die Bedeutung der Polemik weist Tollinton ebenfalls hin: His accounts vary with his point of view (II, S. 76). Für die Unsicherheit bei Schilderung der einzelnen Größen cf. II, S. 235. Gleicher Ansicht ist auch Th. Camelot: Foi et Gnose, S. 18: Il n'a pas su dominer ces influences, ni en dégager une pensée personelle bien ferme.

2 Munck, S. 196.

3 Strom. VII 55, 5, III 41, 1.

4 Strom. IV 136, 5, II 308, 31ff.; V 26, 1, II 342, 2ff.: ... *πρὸς ἀντιδιαστολὴν γνωστικῆς τελειότητος τὴν κοινὴν πίστιν πῇ μὲν θεμέλιον λέγει, πῇ δὲ γάλα*; Strom. VI 152, 1, II 510, 10ff.; VI 164, 3, II 516, 23f.: *ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τῆς πίστεως χωρήσας, τὴν γνῶσιν αὐτήν* ....; Strom. VII 20, 2, III 14, 22: ... *πίστεως, ἐφ' ᾗ τὴν γνῶσιν ἐποικοδομεῖ ἡ ἀλήθεια*; VII 55, 7, III 41, 7f.; 57, 4, III 42, 7ff.

5 Strom. V 26, 4, II 342, 12ff.; ähnlich VI 152, 1, II 510, 11f.; Strom. VII 55, 5, III 41, 1f.: *θεμέλιος, ἐποικοδομή*.

6 Strom. V 26, 1, II 342, 3ff.

Die Pistis ist also der Ausgangspunkt, sie wächst allmählich[1] und führt in organischer Entwicklung zur Gnosis, welche die Vollendung des Glaubens bedeutet: *διὰ ταύτης γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις*[2]. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß sich diese Anschauung gerade in den zwei letzten Strom. findet, wo angeblich zwischen beiden Größen ein Gegensatz bestehen soll. Gewiß sagt Clemens: *πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι*[3], aber das muß doch keine Kluft zwischen ihnen aufreißen, sondern verträgt sich gut mit der Theorie vom stufenweisen Fortschreiten. Auch das bleibt innerhalb dieser Linie, wenn jeder Phase ein besonderes Schriftverständnis zugesprochen wird[4]. So wenig es ferner der Kirchenlehre entsprochen hat, es ist vom Standpunkt des Clemens aus nur konsequent, wenn dem Pistiker und dem Gnostiker schließlich verschiedene himmlische Wohnstätten zugewiesen werden[5]. Alles soll die Überlegenheit der Gnosis dokumentieren, die diese aber nur solange behaupten kann, wie sie die Pistis als Grundlage besitzt.

Man hat gemeint, in Päd. I 26, 1, I 105, 19ff. auf eine andere Betrachtungsweise zu stoßen, insofern hier Pistis und Gnosis fast identifiziert würden und der Besitz der vollen Erkenntnis bereits an die Taufe geknüpft, also jedem Katechumenen ohne weiteres zuteil werde. Aber Clemens sagt das nirgends. In Abwehr gnostischer Angriffe bemüht er sich um den Nachweis, daß Pistis und Gnosis nicht zwei prinzipiell voneinander getrennte

---

1 Strom. VII 55, 3, III 40, 27ff.: . . . *αὐξηθέντα ἐν αὐτῇ*; Ecl. 19, 1, III 142, 3ff.: *ἐκ πίστεως καὶ φόβου προκόψας εἰς γνῶσιν ἄνθρωπος* . . . . ist gut clementinisch; auch dies entspricht den Anschauungen unseres Autors, daß er die *ἀγάπη* als höheres Glied der Kette würdigt.

2 Strom. VII 55, 2, III 40, 24f.; cf. VI 165, 1, II 517, 3f.: *τὴν γνῶσιν διδάσκει, τελείωσιν οὖσαν τῆς πίστεως*; VI 164, 3, II 516, 23f.: *ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τῆς πίστεως*; de Faye, S. 207: Un gnostique . . . ne peut être qu'un simple croyant arrivé à maturité. Der betr. Abschnitt bei de Faye (S. 201—216) kreist im Grunde nur um diesen Gedanken und bietet keine weiteren förderlichen Erkenntnisse.

3 Strom. VI 109, 2, II 486, 21.

4 Strom. VI 131, 3, II 498, 9f.

5 Strom. VI 108, 2, II 486, 10f.: Im Anschluß an Joh. 10, 16 heißt es: *πρόβατα . . . ἄλλης αὐλῆς καὶ μονῆς ἀναλόγως τῆς πίστεως κατηξιωμένα*; 109, 2, II 486, 21ff.: Pistis und Gnosis verhalten sich zueinander *καθάπερ ἀμέλει τοῦ σωθῆναι τὸ καὶ μετὰ τὸ σωθῆναι τιμῆς τῆς ἀνωτάτω ἀξιωθῆναι.*

Stufen christlicher Seinsweise darstellen, sondern eng zusammengehören. Der Glaube habe bereits alle wesentliche Erkenntnis in sich, er ist Geschenk Gottes und Träger der Verheißungen. Clemens wollte allein diesen Gedanken entwickeln; dagegen war es nicht seine Absicht und hätte ja auch nur verwirrend gewirkt, darüber Überlegungen anzustellen, wie sich die im Glauben verborgene, keimhafte Erkenntnis allmählich zur vollen Gnosis ausreife[1]. In den Strom. wollte er aber den Philosophen zeigen, daß auch die Christen über den Glauben hinaus eine geheime Erkenntnis besitzen, deren Erwerb sich angesichts der Erhabenheit, die ihr zuzubilligen ist, gewiß lohnt. Dies führte von selbst dazu, die Überlegenheit der Gnosis zu rühmen, wobei die Gefahr naheliegt, den Gegensatz zu überspannen. Berücksichtigt man gebührend diese verschiedenen Tendenzen, so wird man einen Widerspruch in den Clementinischen Ansichten nicht entdecken können.

Man wird es um so weniger tun dürfen, wenn man darauf achtet, daß sich Clemens gerade in den Strom. müht, die inneren Beziehungen zwischen Pistis und Gnosis aufzudecken. Die Anfangssätze von Strom. V sind hierfür besonders lehrreich. Er wendet sich nicht ohne Schärfe gegen gewisse Kreise, die er nicht näher kennzeichnet[2], und tadelt deren Bestreben, Pistis und Gnosis schematisch und äußerlich auf den Sohn und den Vater zu verteilen[3]. Demgegenüber betont er, daß beide eng zusammengehören, so wie Vater und Sohn im Wechselverhältnis stehen: *ἵνα τις πιστεύσῃ τῷ υἱῷ, γνῶναι δεῖ τὸν πατέρα πρὸς ὃν καὶ ὁ υἱός. αὖθίς τε ἵνα τὸν πατέρα ἐπιγνῶμεν, πιστεῦσαι δεῖ τῷ υἱῷ*[4]. Wie der Vater nie ohne den Sohn ist, so auch die Gnosis nie ohne die Pistis; und wie der Glaube an den Sohn immer eine Erkenntnis von Gott in sich birgt, so enthält alle Pistis bereits keimhaft eine Gnosis in sich. Von diesen trinitarischen Erwägungen aus zeigt uns Clemens, wie eng er beide aufeinander bezieht; mag er daher auch aus tak-

1 Békés, S. 20f., versteht diese Stelle falsch, wenn er urteilt: unde gnosin in baptismate iam oriri, quin ipsam hanc sacramentalem illuminationem esse gnosin. Der Glaube sei dann die prima forma dieser Gnosis.

2 Clemens sagt nur: *εἰσὶ γάρ οἱ ... διαστέλλοντες* (Strom. V 1, 1, II 326, 4ff.). Wahrscheinlich wird es sich um Kirchenchristen gehandelt haben.

3 Ebda.

4 Strom. V 1, 4, II 326, 11ff.

tischen Gründen die Erhabenheit der Gnosis gelegentlich allzu eifrig preisen, dieser seiner Grundhaltung ist er dadurch mitnichten untreu geworden.

Endlich wäre noch darauf hinzuweisen, daß für ihn die Gnosis nicht der letzte und höchste Wert ist, sondern nur ein notwendiges Durchgangsstadium. In der Nachfolge des Paulus und des Ignatius[1] lobte er die *ἀγάπη* als den Gipfel der menschlichen Entwicklung. Von der Pistis geht es zur Gnosis, und von dieser gilt der Satz: *ἡ δέ, εἰς ἀγάπην περαιουμένη* . . .[2]. Daraus ergibt sich ebenfalls, daß sie zur Pistis nicht in einen Gegensatz tritt, sondern ein organisches Glied in einer Entwicklungsreihe bildet, die von den Anfängen christlicher Frömmigkeit bis zur Seligkeit alles in sich beschließt und in der ein Teil in den anderen greift, wie es bei den Ringen einer Kette der Fall zu sein pflegt. Als solch große Einheit hat Clemens das Ganze eines christlichen Lebens aufgefaßt, und von hier aus müssen wir auch das Verhältnis von Pistis und Gnosis als einen bedeutsamen Teilausschnitt betrachten. Wir können dann nur Tollintons Urteil zustimmen: the connection between Faith and Knowledge as being close and intimate[3].

Dies zeigt sich schließlich noch an einem letzten Punkte, dessen genaues Verständnis für die Wesenserfassung der Gnosis von Bedeutung ist: *ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος*[4]. Verbinden wir mit dieser Stelle noch den verwandten Abschnitt Strom. VII 95, 6—8, III 67, 25ff., so gewinnen wir ein klares Bild von der Ansicht des Clemens. Das erste, was sofort auffällt, sind die von der philosophischen Schulsprache her stammenden terminologi-

---

1 Cf. I. Kor. 13, 13 mit 13, 2; zu beachten wäre auch die Gegenüberstellung in I. Kor. 8, 1: *ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ.* Für Ignatius wäre ad Ephes. 14, 1 zu vergleichen: *ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη*, was in der Formulierung wohl von I. Tim. 1, 5 beeinflußt ist (*τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη*).

2 Strom. VII 57, 4, III 42, 8f.; 55, 6, III 41, 3; 59, 4, III 43, 17f.: *ἀγάπην . . . τὴν διὰ τῆς γνώσεως γεννωμένην* — unter Berufung auf Paulus; IV 53, 1, II 272, 19ff.; Ecl. 19, 1, III 142, 5f.

3 Tollinton II, S. 75. Cognats Ausführungen (S. 474ff.) muten mich zu scholastisch an: Clemens wolle das lumen naturale und das lumen gratiae miteinander verbinden, l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel (S. 474).

4 Strom. VII 57, 3, III 42, 4f.

schen Anleihen. Hort hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß hinter ‚ἀπόδειξις‘ die platonische Dialektik stehe, die durch Frage und Antwort den Raum des Unbewiesenen immer mehr einschränke (S. XXXVI). Damit verbindet sich der stoische Wissenschaftsbegriff, dessen Charakteristika wir auf Schritt und Tritt begegnen: *ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος . . . εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ᾽ ἐπιστήμης καταληπτόν* (S. 42, 5ff.). Dazu paßt es gut, daß der Unterschied von Pistikern und Gnostikern fast als ein solcher von Laien und Fachleuten erscheint (Strom. VII 95, 9, III 68, 4ff.).

Aber damit ist der Tatbestand erst unvollständig beschrieben. Bei näherer Betrachtung zeigt sich gerade, daß Clemens seine christliche Position trotz alles Anlehnens an griechische Formeln voll gewahrt hat. Man erkennt es an einem Doppelten. Ist das Neue, das die Gnosis bringt, die *ἀπόδειξις* für die Pistis, so folgt daraus, daß beide den gleichen Inhalt haben und daß jene sich auf dieser aufbaut. Sodann muß man die Art des „Beweises“ beachten, der der Gnosis eigentümlich sein soll. Es handelt sich nicht um einen menschlichen, der Gesprächspartner steht mit dem Gnostiker nicht auf einer Stufe, so daß er ihm widersprechen könnte (VII 95, 7), sondern es ist der Herr selbst, der uns unterweist und dessen Stimme wir zu folgen haben. Deshalb heißt es auch: *φωνῇ κυρίου π α ι δ ε υ ό μ ε θ α πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας* (VII 95, 6); der Beweis stammt von Gott (VII 95, 6), er ist aufgezeichnet in der Hl. Schrift, die daher gepriesen wird als der sicherste bzw. der einzig mögliche Beweis (*ἡ μόνη ἀπόδειξις οὖσα τυγχάνει*, VII 95, 8). Der Gewinn der Gnosis erfolgt nur *διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας* (VII 57, 3). Clemens besitzt also ein deutliches Gefühl für die Besonderheit der christlichen Frömmigkeit. Mag er sich äußerlich wissenschaftlicher Kategorien bedienen und gelegentlich einmal von *ἡ γνῶσις ἡ λογική* sprechen[1], die Andersartigkeit der religiösen Haltung hebt er stets mit voller Klarheit hervor.

Für die Frage nach dem Verhältnis von Pistis und Gnosis sowie für die Ermittlung des Wesens der Gnosis wird uns diese Erkenntnis wertvolle Dienste leisten. Gerade hier ist ja die

---

1 Strom. IV 54, 1, II 273, 5. Stählins Übersetzung: „vernunftgemäße Erkenntnis“ (Deutsches Übersetzungswerk IV, S. 42) trifft kaum den Sinn dieser im übrigen schwer verständlichen Stelle.

Gefahr von Mißverständnissen besonders groß. Hat doch bereits der ehrwürdige Mosheim folgendes sehr charakteristische Urteil abgegeben: videbunt, qui eum (scil. Clementem) legent, quae hodie geruntur, ea dudum gesta esse et pugnam illam rationis et fidei, quae tot motus nostris temporibus concitavit, perantiquam esse[1]. Die Aufklärungszeit entdeckt also in Clemens ihr eigenes Problem wieder und rühmt ihn, weil er über das Verhältnis von Glauben und Wissen nachgedacht habe. Im 19. Jahrhundert war man der gleichen Meinung; man begegnet ihr noch bis in die jüngste Vergangenheit hinein[2].

Dies hängt natürlich damit zusammen, daß man die Gnosis einseitig intellektualistisch aufgefaßt hat. Angesehene Forscher im katholischen wie protestantischen Lager haben dieser Ansicht gleichmäßig gehuldigt und sind dabei nur vereinzelt auf Widerspruch gestoßen, so daß es fast den Anschein hat, als erfreue sie sich einer allgemeinen Herrschaft[3].

---

1 Mosheim, S. 278.

2 Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, I, 1909, S. 78: Clemens habe das „Zentralproblem von Glauben und Wissen in Behandlung genommen"; Bauke, Clemens-Artikel in RGG² I, Sp. 1693: „hat er als erster das Grundproblem aller Religionsphilosophie erkannt". Dies ist natürlich auch v. Harnacks Ansicht: „sondern ihn (scil. den Glauben) in eine andere und höhere geistige Sphäre erhebt, nämlich aus dem Bereiche der Autorität und des Gehorsams in den Bereich des hellen Wissens" (! — Dogmengeschichte, I⁴, S. 642). In S. 642, A. 3 beruft sich v. Harnack fast ausschließlich auf die von uns oben angeführten, aber anders ausgelegten Stellen.

3 Es empfiehlt sich, einen kurzen Überblick über die Forschung zu geben, weil man nur so einen Einblick in die weite Verbreitung dieser Ansicht gewinnt. Von katholischen Bearbeitern erwähne ich in chronologischer Anordnung: Huber, S. 137: Gnosis = „der wissenschaftliche Besitz des Glaubens", sie erfaßt „die Idee" (S. 138), worin sich wohl ein Einfluß Hegels verrät. Cognat, S. 206: . . . de la gnose ou de la foi scientifique; S. 211: il se l'approprie par l'effort de sa raison; S. 254, 481: sa gnose est l'exposition rationelle du christianisme. Preische, S. 18, 30: cognitio pervidens est, quae . . . argumentis . . . creditam veritatem demonstrans; es handle sich immer um eine res speculativa; Knittel, S. 364: Gnosis = „Glaubenswissenschaft"; S. 366: „natürliches und selbsterworbenes" Wissen; S. 381: „christliche Lehrwissenschaft"; S. 406: „in das Ganze der christlichen Ideen Einheit, Ordnung und Übersicht wie auch innere Verbindung und Vermittlung zu bringen", cf. S. 412. Atzberger, S. 337: Gnosis = „Glaubenswissenschaft"; S. 346: „eine wissenschaftliche Begründung"; Ernesti, S. 24: „die wissenschaftliche, christliche Erkenntnis"; S. 126, 129; DThC III 1, Sp. 188: la gnose est

Aber schon Neander hat demgegenüber darauf aufmerksam gemacht, daß die Gnosis ein weit umfassenderer Begriff für Clemens gewesen sei. Gewiß sei es ihre Aufgabe, das Gut der

---

une élaboration scientifique du contenu de la foi ..., chose rationelle ..., une évolution logique ..., l'intellectualisme. Tixeront, S. 284: transformer celle-ci (scil. den Glauben) en une science; S. 292: l'élément intellectuel et platonicien de la connaissance. Bardy, Spiritualité, S. 202: une connaissance intellectuelle de Dieu; S. 213: le gnostique reste un intellectuel, féru de philosophie; cf. VSp 1934, S. [145]. So neuerdings noch Békés, S. 14: elementum intellectualisticum, S. 27, 35: visionem intellectualem (cf. S. 69, 84, 86), S. 64f., 89 u. ö.

Ähnlich lauten die Urteile von protestantischer Seite. Die Aufklärung sah, wie bereits oben erwähnt, in der Gnosis ein Wissen. Das 19. Jahrhundert übernahm diese Deutung, so Hofstede, S. 75: intellectus perfectio; Daehne, S. 26ff.; 112: philosophico modo demonstrare voluit; besonders einflußreich sind Baurs Ausführungen geworden, cf. DG I, S. 219: Gnosis = „das Wissen im höchsten Sinne, das absolute Erkennen", cf. S. 220; Gnosis, S. 502: „Erkenntnis des Absoluten", der historische Glaube kann nicht genügen, wenn das Christentum eine absolute Religion sein soll (konstruktives Urteil); S. 503: „Die Erkenntnis, die durch die Vernunft vermittelt wird"; S. 515: „Je vollkommener in ihm der Logos sich reflektiert ..., desto vollkommener kommt in ihm die Idee des Absoluten zum Bewußtsein und zum Leben" (nach Hegel formuliert, cf. Vorwort, S. X). Ähnlich S. 516 und besonders S. 534. Hiervon ist Möller, Kosmologie, S. 506, abhängig: Der Gnostiker stehe „auf der Höhe des absoluten Bewußtseins"; Kling, S. 904: „Das vollkommene Wissen", S. 907: „zu wissenschaftlicher Tätigkeit befähigt"; Redepenning I, S. 167: Gnosis = „eine allgemeine wissenschaftliche Bildung und theologische Gelehrsamkeit"; S. 175: „gelehrte Einsicht"; S. 176: „Gelehrsamkeit". J. H. Müller, S. 7: elle est une intelligence, un savoir, une philosophie de la religion. Merk, S. 18, 19: Gnosis erhält den „Wert einer Wissenschaft", da sie nach dem Grunde fragt; S. 21: Clemens stehe zunächst „nicht auf christlichem ..., sondern auf philosophischem Boden" (!); Overbeck, S. 459: Gnosis = „die wissenschaftliche oder theoretische Erkenntnis"; Bratke, S. 684: Gnosis = „zunächst eine wissenschaftliche, auf dialektischem Wege gewonnene" Erkenntnis; Luthardt, S. 113: „Erkenntnisenthusiasmus"; de Faye, S. 204: Gnosis = une sorte de théologie spéculative; RE³ IV, S. 160: Gnosis = „wissenschaftliche Erfassung des Geglaubten", man gelangt zu ihr „auf dem Weg der Forschung". Kutter, Christentum, S. 135, 144, 149: in der Gnosis sei „das intellektuelle Moment vorwiegend", S. 150f. Verkuyl, S. 52: Gnosis = „die intellektuelle Kraft der Vernunft", S. 81: vom Gnostiker — „desto mehr ist er als denkendes Wesen tätig, bis er endlich, wie des Aristoteles höchstes Sein, der Substanz nach Gedanke ist". Scherer, S. 37: Gnosis = „der wissenschaftliche Glaube", S. 38: „in wissenschaftlicher Beweisführung", S. 39, 72: „die vollkommene

Pistis „wissenschaftlich zu begründen und in wissenschaftlicher Form darzustellen“, aber kennzeichnend für die Alexandriner sei es doch gewesen, „daß sie die Gnosis nicht als eine Sache der bloßen Spekulation, sondern als etwas aus der ganzen durch den Glauben hervorgebrachten, im Wandel erprobten neuen inneren Lebensrichtung Hervorgehendes, als einen habitus practicus animi auffassen“[1]. Diese richtige Erkenntnis hat die Forschung nie wieder aus dem Auge verloren und hat neben allem Betonen des wissenschaftlichen Charakters der Gnosis immer wieder auf die notwendige Ergänzung nach der ethischen Seite hingewiesen[2]. Man hat ferner beachtet, daß die Gnosis mehr ist als nur ein „wissenschaftliches“ Erkennen, daß dieses gleichsam die untere Stufe bilde, die überhöht werde durch einen Zustand, den man „Beschauung“ nennen könne.

Aneignung und Durchdringung der Wahrheit durch wissenschaftliche Begründung“, S. 74: „höchste Betätigung der menschlichen Erkenntnis“, S. 76: Gnosis betätigt sich in der „Abstraktion“. Daskalakis, S. 37: „daß die Untersuchung des Glaubens zur Wissenschaft umschlägt“, S. 41. v. Harnack, DG I⁴, S. 642: „Die wissenschaftliche christliche Religionslehre“ u. ö.; R. Seeberg, DG I³, S. 487, A. 1: Gnosis = „intellektuell-spekulativ“. M. Pohlenz, S. 175: „den christlichen Glauben . . . zu einer wissenschaftlich fundierten, allseitigen Weltanschauung auszugestalten“; S. 179: Gnosis = „ein geschlossenes weltanschauliches Gebilde“, „die Berechtigung des wissenschaftlichen Denkens und Forschens grundsätzlich anerkannt“. Wie man aus dieser Übersicht sieht, haben wir es mit einer Anschauung zu tun, die seit fast 200 Jahren herrschend ist.

1 Neander, Allgemeine Geschichte der christl. Religion und Kirche, I 3, Hamburg 1828, S. 603, 605; er definiert die Gnosis: „ein innerliches, lebendiges, geistiges Christentum, ein göttliches Leben“ (S. 617).

2 Ich erwähne nur Hofstede, S. 75, der ausdrücklich schreibt: duas res significaret, neben intellectus perfectio auch virtutem sive animi perfectionem. Er meint freilich, daß diese weitere Bedeutung häufig von einer engeren abgelöst werde; Luthardt, S. 120: Gnosis = „eine sittliche Macht“; R. Seeberg, DG I³, S. 487: „Verständnis der Gedanken Gottes samt der Liebe zu ihm“. Grabmann, scholastische Methode, I, S. 79: „Es handelt sich in der Gnosis keineswegs um eine rationalistische Verflüchtigung des Glaubensinhaltes, sondern um ein tieferes, vollkommeneres, mit dem ethischen Fortschreiten des Christen sich steigerndes Erfassen der geoffenbarten Wahrheit.“ So kommt Grabmann zu der Definition: Gnosis = „das mit den Worten ‚Fides quaerens intellectum‘ ausgesprochene wissenschaftliche Arbeitsprogramm des hl. Anselm“; Gnosis = „Theologie“ (ebda.). Dies bedeutet eine Umbiegung Clementinischer Anschauungen im Sinne der Frühscholastik, wird aber der Eigenart jener nicht gerecht.

So meint z. B. Cognat, der so entschieden den intellektualistischen Charakter der Gnosis vertreten hat, daß deren höchste Stufe sei „un état permanent de contemplation“[1]. Ja, man hat die Anschauung ins Extrem gesteigert und in der Gnosis nur noch eine contemplatio gesehen. So führte z. B. Reinkens im Gegensatz zu Neander aus: . . . non sit scientia quaedam theologica, qua fides stabiliatur“ (S. 352), man erreiche sie nicht doctrina vel eruditione (S. 342, 347), sondern *χάριτι θεοῦ*, und ihr Wesen bestehe in der contemplatio dei (S. 342)[2]. In neuerer Zeit schrieb Guilloux ähnlich: „La gnose . . . est loin d'être une chose purement intellectuelle; c'est la contemplation des

1 Cognat, S. 256; 259. Knittel hatte gleichfalls den Charakter der Gnosis als „Glaubenswissenschaft“ betont, meinte aber auch, daß jene daneben „Schau“ sei (S. 370): „nicht mittels des rein menschlichen, natürlichen und diskursiven Denkens, sondern in Form einer unmittelbaren Anschauung, der *θεωρία*“ (S. 371). Dies sei ein „Fortschritt gnostischen Wissens“ (S. 374). Knittel glaubt aber, daß Clemens die höhere Stufe nur deshalb eingeführt habe, um dem Streben seiner Zeit nach direkter Berührung mit dem Göttlichen entgegenzukommen (S. 381), also aus dem äußerlichen Grunde einer klugen Anpassung, was zu einem völligen Verkennen der Clementinischen Frömmigkeit führen muß. Wenn Knittel ferner von der Gnosis als der „Gabe des mystischen Schauens“ spricht (S. 382), so muß man beachten, welch unklare Vorstellung er von „Mystik“ hat. Schon in der Tatsache der „göttlichen Gnadengabe“ sieht er einen „mystischen Zug“ (S. 391), was in dieser allgemeinen Form sicher unrichtig ist, und auf der folgenden Seite lesen wir gar, daß das sittliche Ideal des Gnostikers „mystisch überschwänglich“ sei (S. 392).

Auch für Bratke ist die Gnosis als „Wissenschaft“ nur die untere Stufe, „eine niedere Weihe des christlichen Mystikers“ (S. 693), das Ziel sei „der Zustand der Verzückung“, die „Ekstase“ des „heiligen Orgiasmus“ (S. 685). Dies ist eine Umdeutung des Clemens im Sinne der Mysterienreligionen. Wenig förderlich sind die Beobachtungen von W. Den Boer, S. 130: „Clemens heeft een tweeledig begrip gnosis: het eerste is wijsgeerig, het tweede, dat voor ons onderwerp alleen van belang is, het praegnante begrip gnosis, is sterk door Paulus en het OT. beinvloed . . . en in mindere mate door de mysteriën . . ., cf. S. 128.

2 Gegen die Einengung des Begriffes Gnosis wendet sich mit Recht Knittel in seiner oben gewürdigten Abhandlung. Die Polemik von Reinkens gegen Neander ist nicht überzeugend — in einzelnen Punkten behält er freilich recht, so wenn er geltend macht, daß *μετ' ἐπιστήμης* nicht „wissenschaftlich“ heiße (S. 344) —, und die Beseitigung der Momente, die seiner Auffassung entgegenstehen, ist geradezu gewaltsam (cf. S. 343 die Deutung von *ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων* — Strom. VII 57, 3 —: non proprie et ad verbum interpretatur).

choses divines, amoureuse et sanctifiante, c'est une mystique"[1], und auch er ist nicht ohne Nachfolger geblieben.

All diese mannigfachen Versuche, das Wesen der Gnosis zu umschreiben, leiden an dem Fehler, daß sie es zu eng auffassen und ihren komplexen Charakter nicht scharf genug in Erscheinung treten lassen. Da ist es zu begrüßen, daß jüngst zwei angesehene Forscher, die an sich keine Clemens-Spezialisten sind, doch so viel Feingefühl besaßen, daß sie das Richtige fast instinktiv ahnten. Wie treffend ist die gelegentliche Bemerkung von A. Puech: „Cette gnose complexe, où un élément proprement religieux, un élément intellectuel, un élément moral viennent se combiner"[2], wie weit umspannend der Versuch einer Definition bei v. d. Eynde: „Notion très large, celle-ci apparaît tantôt comme l'intelligence des mystères de l'Écriture, tantôt comme une sorte de théologie spéculative, tantôt comme une connaissance mystique"[3]!

Der summarische Überblick über die Forschung lehrt uns ein Doppeltes. Das Verhältnis von Pistis und Gnosis ist nicht dem von Glauben und Wissen gleichzusetzen, was eine unerlaubte Modernisierung bedeuten würde, und das Wesen der Gnosis ist nicht einseitig als Intellektualismus zu bezeichnen. Dies würde zu einer Übertragung des heute geltenden Wissenschaftsbegriffes auf einen Anschauungskreis führen, der sich von

1 P. Guilloux: L'ascétisme de Clément d'Alexandrie, RAM 3, 1922, S. 286. Ähnlich auch M. Lot-Borodine: La doctrine de la déification dans l'Église Grecque jusqu'au XIe siècle, RHR 105, Paris 1932, S. 9: Ne peut être rationelle.

2 Aimé Puech: Histoire de la Littérature Grecque chrétienne, II, Paris 1928, S. 354. Puech bemerkt auch sehr richtig, daß Clemens die Gnosis nie definiert habe. Cf. auch die trefflichen Ausführungen von Th. Camelot: Foi et Gnose, S. 58: Cette recherche rationelle n'a pour lui d'autre but que de parvenir à une contemplation religieuse . . . Oder wie es im folgenden etwas zugespitzt ausgedrückt heißt: Sa pensée est à la fois toute rationelle et toute mystique. Damit stimmt Mondésert überein (Clément d'Alexandrie, S. 92: Une recherche à la fois rationnelle et mystique de la vérité, cf. S. 266).

3 v. d. Eynde, S. 147. Man wird immer wieder erstaunt sein, wieviel förderliche Hinweise man im Clemens-Kapitel von F. Kattenbuschs großer Monographie „Das apostolische Symbol" (II, S. 102—134) findet. So heißt es von der Gnosis: „Die Gnosis ist ihm Theorie und Gefühl oder Intuition in Einem . . . Sie beschreibt Gott mit Worten und sie gewährt die Gemeinschaft mit ihm im ‚Schauen'" (II, S. 106, A. 7). Auch Winter, S. 112, A. 1 wäre zu vergleichen.

anderen Impulsen leiten ließ. Die Dinge liegen hier ähnlich wie bei Origenes. Auch er kennt den Unterschied von Pistis und Gnosis und faßt ihn in der Nachfolge des Clemens ebenso auf, wobei er sich fast der gleichen Worte bedient: *κρεῖττόν γε διὰ εἴδους περιπατεῖν ἢ διὰ πίστεως*[1]. Auch ihn hat man heutigen Anschauungen angepaßt, indem man von der „Erhebung des Glaubens zum Wissen" sprach und in der Gnosis ausschließlich eine „wissenschaftliche Glaubenslehre" erblickte[2]. Nur ist bei Clemens diese Umdeutung und rationale Verengung leichter zu entschuldigen als bei Origenes, denn jener war tief vom griechischen Intellektualismus beeinflußt und hat zu Philosophie und *ἐγκύκλια* eine wesentlich freundlichere Stellung eingenommen als dieser. Wir haben darauf bereits aufmerksam gemacht, als wir vom Wert und von der Aufgabe der Philosophie handelten. Diese Züge sind aber — der Tendenz der Strom. entsprechend — von ihm selbst ungemein verstärkt worden, indem er sich ständig den Anschein gegeben hat, als vertrete er gerade griechische Anliegen. Daher entlehnte er mit voller Absicht die platonisch-stoischen Termini und preßte die Gnosis gewaltsam in das Schema der stoischen Wissenschaftslehre hinein. Wir haben auch dies erörtert, als wir ausführlich über die Clementinische Terminologie handelten und den Begriff der *ἀπόδειξις* untersuchten. Es bedeutet für den Clemens-Forscher einen eigenen Reiz, dem unaufhörlichen Schwanken zwischen philosophisch klingenden Formulierungen und christlich geformten Gedanken zu folgen, voll gespannter Aufmerksamkeit den siegreichen Durchbruch der christlichen Haltung zu beobachten und schließlich mit geschärftem Gehör auch die leisesten Klänge persönlicher Frömmigkeit zu vernehmen[3].

---

1 Origenes, Joh. Com. XIII 53, IV 282, 6 Preuschen; Mt. Com. XII 15, X 103, 22ff. Klostermann: . . . „*ὅτι μὲν οὖν τὸ πιστεύεσθαι χωρὶς γνώσεως ἔλαττόν ἐστι τοῦ γινώσκεσθαι* . . . .

2 Ich führe nur F. Böhringer an: Clemens und Origenes, ² 1869, S. 4 und 178. Für weitere Nachweise cf. „Origenes", S. 82, A. 1. Man begegnet genau den gleichen Urteilen wie bei Clemens (wissenschaftlich, Spekulation, scientia usw.).

3 Gute Beobachtungen finden sich hierüber bei Th. Camelot, a. a. O., S. 112, 117, 122, 129 u. ö., der u. a. darauf hinweist, welchen zentralen Platz Christus in der Clementinischen Gnosis innehat; cf. sein abschließendes Urteil: qu'il est un vrai contemplatif chrétien.

Damit haben wir zugleich den Grund gelegt für unsere neue Aufgabe, die darin zu bestehen hat, in sorgfältiger Analyse die einzelnen Wesensbestandteile der Gnosis zu ermitteln, in ihrer Eigenart genau zu erfassen, in ihrer gegenseitigen Bezogenheit zu gruppieren und zu einem organischen Ganzen zu verbinden, das seinerseits als wichtiges Glied in den Clementinischen Kosmos eingefügt werden muß.

c) Die Entfaltung der Gnosis in ihre Wesensbestandteile

Unsere Darlegungen haben bereits gezeigt, wie eng die Gnosis mit den anderen Bezirken Clementinischen Innenlebens verknüpft ist. Vom weltlichen Wissen, von der Philosophie, vom Glauben laufen verbindende Fäden zu ihr hinüber und verknüpfen alles zu einer festgefügten Einheit. Die Gnosis entfaltete sich, wie wir sahen, auf dem Boden der Taufgnade[1], ethische Voraussetzungen waren für ihren Gewinn unerläßlich. Sie erschließt sich nur dem Beter, und allein der von Liebe zu Gott Ergriffene dringt in ihre geheimen Bezirke ein. Sie ist ein Geschenk der göttlichen Gnade und verlangt doch menschliche Mitarbeit, das Erfüllen bestimmter Bedingungen.

Sie durchdringt also die ganze Existenz des Clemens, sie ist der Leitstern bei all seinen theologischen Bemühungen und das hohe Ziel seiner frommen Sehnsucht. Sie ist die große Aufgabe, die Gott dem nach Vollkommenheit strebenden Menschen stellt, sie bildet den eigentlichen Sinn seines Daseins: *γεγόναμεν . . . ἵνα ὦμεν εἰς ἐπίγνωσιν γεγονότες τοῦ θεοῦ*[2]. So ruft er mahnend und anfeuernd den kürzlich getauften Christen zu. Daher ist es nicht verwunderlich, daß die Clementinischen Schriften von Ausführungen über die Gnosis erfüllt sind; bald handelt es sich um längere Darlegungen, bald nur um kurze Andeutungen, gemeinsam aber ist allen ihr schwebender Cha-

1 Besonders wichtig sind die Ausführungen in Päd. I 25,1, I 104, 28ff.: *ἀναγεννηθέντες γοῦν εὐθέως τὸ τέλειον ἀπειλήφαμεν . . . ἐφωτίσθημεν γάρ· τὸ δὲ ἔστιν ἐπιγνῶναι τὸν θεόν*; I 26, 3, I 105, 27f.; I 27, 3, I 106, 13ff.; damit wird natürlich eine Entwicklung der Gnosis nicht ausgeschlossen. Strom. VI 2, 4, II 423, 11ff.: Wir werden in Christus, unser geistiges Paradies, eingepflanzt *ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ* (Z. 14), was in der Taufe erfolgt.

2 Päd. II 14, 6, I 164, 15ff.

rakter, der eine genaue Kenntnis erschwert. Dies liegt gerade im Sinne des Clemens, bei dem das Schweigen solch große Rolle spielt. Heißt es doch bei ihm in einer Schilderung über die Gottesverehrung: *σεβάσματι δὲ καὶ σιγῇ μετὰ ἐκπλήξεως ἁγίας σεβαστόν*[1], kann er doch das Gebet nicht besser kennzeichnen als mit den Worten: *μετὰ σιγῆς προσλαλῶμεν*[2]. So versteht man es, daß er sich davor hütet, die innersten Bezirke seines frommen Lebens neugierigen Blicken freizulegen, und er spricht es auch wiederholt in den Strom. ganz offen aus[3]. Er geht dabei so vor, daß er wichtige Fragen einfach übergeht, oder sofern er sie doch behandelt, dies nur in verhüllter Form tut: *πειράσεται* (scil. *ἡ γραφὴ*) *δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα*[4]. Wagt er sich einmal zu weit vor, so bricht er unvermittelt den Gedankengang ab: *τὰ δ' ἄλλα σιγῶ, δοξάζων τὸν κύριον*[5].

So ist es erklärlich, daß wir nur sehr selten auf eine Definition der Gnosis stoßen, obwohl Clemens sonst in den Strom. mit Definitionen sehr freigebig umgeht. Aber auch diese führt nicht recht weiter, denn er zwängt die Gnosis in die ihr inadäquate stoische Terminologie hinein und beschreibt ihr Wesen mit den Stichworten der stoischen Wissenschaftslehre: *τὴν δὲ σοφίαν ἔμπεδον γνῶσιν θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*[6], oder: *σοφία εἴη ἂν ἡ γνῶσις, ἐπιστήμη οὖσα καὶ κατάληψις τῶν*

---

1 Strom. VII 2, 3, III 4, 8f.

2 Strom. VII 39, 6, III 30, 17.

3 Zum Beispiel Strom. I 14, 3, II 10, 32ff.: *τὰ μὲν ἑκὼν παραπέμπομαι ἐκλέγων ἐπιστημόνως, φοβούμενος γράφειν ἃ καὶ λέγειν ἐφυλαξάμην* — unter Anspielung auf das Sprichwort, daß man dem Kind kein Schwert geben dürfe.

4 Strom. I 15, 1, II 11, 10f.

5 Strom. VII 13, 1, III 10, 6.

6 Strom. VI 54, 1, II 459, 9f.; cf. dazu StVF II 35f.; Philo, cong. 79, III 88, 1ff.: . . . *σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων* . . . .; Clemens schließt sich übrigens in der Formulierung enger an IV. Makk. 1, 16 an, wo sich auch das Wort *γνῶσις* findet, das Philo absichtlich meidet: *σοφία δὴ τοίνυν ἐστὶν γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*. Es ist interessant zu sehen, daß Origenes sich der gleichen Definition bedient hat und dabei Philo und der stoischen Schulsprache gefolgt ist: *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ, περιεχούσῃ ἐπιστήμην θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων* (Mt. Com. XVII 2, X 578, 25ff. Klostermann). Jedenfalls handelt es sich um einen Gemeinplatz, der uns über das Wesen der Gnosis keine Aufschlüsse gibt.

ὄντων τε καὶ ἐσομένων καὶ παρῳχηκότων βεβαία καὶ ἀσφαλής[1], oder: *γνῶσις δὲ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αὐτοῦ*[2]. Dies entspricht seinem überall zu beobachtenden Bestreben, das Christliche vor seinen philosophischen Gegnern durch den Nachweis zu legitimieren, daß es das alles auch besitze, was jene an ihrer Philosophie preisen, ja daß es aller Weltweisheit überlegen sei, weil es sich auf die göttliche Offenbarung gründe. Bei dieser Tendenz muß die Definition eher verhüllen als enthüllen.

Ebenso wenig fördern uns die zahlreichen Hinweise auf die Schrift, die nur für die exegetische Geschicklichkeit des Clemens ein beredtes Zeugnis ablegen. Fand er doch in den entlegensten Stellen eine Anspielung auf die Gnosis. Dabei berief er sich mit Vorliebe auf die Weisheitsliteratur und die Paulinischen Briefe, deutete aber auch andere Bücher wie die Psalmen oder den I. Clemens-Brief in seinem Sinne aus[3]. So wenig dies auch für unsere Zwecke dienlich sein mag, so zeigt es uns doch, wie innerlich durchdrungen Clemens von der Gnosis gewesen ist, wie sein Denken ständig um sie gekreist hat.

Trotz dieser mannigfachen Schwierigkeiten wird es einer sorgsamen Untersuchung m. E. möglich sein, Inhalt und Wesen der Gnosis annähernd richtig zu bestimmen. In manchen Punkten haben wir uns bereits wichtige Teilerkenntnisse erarbeitet, indem wir z. B. auf die bedeutsame Rolle aufmerksam machten, die die enzyklischen Wissenschaften und die Philosophie für sie gespielt haben. Sie geben der Clementinischen Konzeption von Anfang an eine bestimmte Klangfarbe, denn der intellektualistische Einschlag, den jene aufzuweisen hat, erklärt sich hauptsächlich aus ihrem starken Nachwirken. Aber gleichwohl sind sie nicht das entscheidende Wesensmerkmal, es handelt sich bei ihnen vielmehr nur um „preliminary exercises"[4]. In diesem Zusammenhang muß noch auf Ecl. 29, III 146, 1ff. hingewiesen werden, einen Abschnitt, der sicher dem Clemens angehört. Wie so oft in den Strom., so befindet

---

1 Strom. VI 61, 1, II 462, 21ff.

2 Strom. II 76, 3, II 153, 7f.

3 So bezieht er Ps. 33, 12ff. auf die Gnosis (Strom. IV 109, 3, II 296, 15ff.). In Strom. IV 110, II 296, 19ff. bringt er eine Blütenlese aus I. Clem., wo ebenfalls die Gnosis behandelt sein soll. Es ist wohl nicht erforderlich, die Zahl der Belege noch weiter zu vermehren.

4 Tollinton I, S. 98.

sich unser Autor auch hier in deutlicher Kampfstellung gegen Kreise, welche die Gnosis für überflüssig und schädlich halten (cf. § 28, 2, III 145, 24f.: ... *κατατρέχοντες τῆς γνωστικῆς ὁδοῦ* ...). Ihnen gegenüber will er auf Notwendigkeit und Nutzen der Gnosis den Finger legen (§ 28, 3ff.). Dabei vergißt er nicht zu erwähnen, wie heilsam eine *πολυπειρία* ist, denn sie lehrt das bei anderen Bedeutsame recht erkennen — man denke an die weitschichtigen Darlegungen des Clemens über die griechischen Philosophen und Dichter —, wie förderlich eine Darstellung und Widerlegung der häretischen Lehre. In beidem sieht er typische Betätigungsformen des Gnostikers, und erhebliche Partien der Strom. sind ja auch diesen Nachweisen gewidmet.

Wichtiger und charakteristischer ist ein zweites Gebiet: Gnosis ist Schriftauslegung. Wir sprachen bereits zu Beginn unserer Arbeit vom Symbolismus des Clemens und beachteten dabei die besonderen Schwierigkeiten, die dem Verständnis durch die ständige Verwendung des *συμβολικὸν εἶδος* erwachsen. Hinter ihm steht ein bestimmtes Weltbild, wonach jedes Ding Abbild und Träger übersinnlicher Kräfte sein kann und es daher dem Menschen ermöglicht, mit dem *κόσμος νοητός* bzw. mit Gott selbst in Verbindung zu treten[1]. Denn alle Wahrheit wird nur in der Verhüllung dargeboten, weil der Mensch jene in ihrem ursprünglichen Glanze nicht zu fassen vermag. Daher hat das Wort grundlegende Bedeutung: *τῆς ἐπικρύψεως τὸν τρόπον, θεῖον ὄντα ὡς ἀληθῶς καὶ ἀναγκαιότατον ἡμῖν*[2]. Die Hl. Schrift ist als die Urkunde der göttlichen Offenbarung das vornehmlichste Beispiel für diesen Symbolismus und ist ihrerseits nur das getreue Abbild von der Eigenart der Verkündigung, deren Aufzeichnung sie enthält. Haben sich doch die Propheten absichtlich des *παραβολικὸν εἶδος* bedient, um die Mehrdeutigkeit als Schutzmittel zu verwenden[3], hat doch der Herr selbst nie auf menschliche Art gelehrt, sondern immer: *θείᾳ σοφίᾳ καὶ μυστικῇ*, d. h. nie offen, sondern in der Verhüllung des Gleichnisses[4]. Clemens hat dafür ein lebhaftes

---

1 Cf. Mondésert, Clément d'Alexandrie, S. 133: Le symbole oriente l'esprit vers un au-delà où le langage humain ne peut entrer directement.

2 Strom. V 19, 3, II 338, 27, ff.

3 Strom. VI 127, 3f., II 496, 12ff.; 129, 4, II 497, 15ff.

4 QDS 5, 2, III 163, 16ff.; daher spricht Clemens in Strom. VI 127, 3, II 496, 17 von der *μυστικὴ διδασκαλία* des Herrn, d. h. der in der Ver-

Bewußtsein besessen, daß dies ein Charakteristikum aller Offenbarung ist. Christus konnte sich auch nicht in seiner Erhabenheit als Logos zeigen, sondern mußte Mensch werden und *ὡς κοσμικός* erscheinen[1]. Überall sieht Clemens also das „Mysterium" durch eine Decke geschützt, sei es nun das Fleisch Christi, der Buchstabe der Schrift oder ein beliebiger anderer Gegenstand. So gilt für die Auslegung der Grundsatz: *παραβολικὸς γὰρ ὁ χαρακτὴρ ὑπάρχει τῶν γραφῶν*[2]; es genügt daher nicht, beim bloßen Wortsinn stehenzubleiben, sondern es gilt, das allegorische Verständnis zu erlangen, weil dies allein die verborgenen Tiefen enträtselt[3]. Die allegorische Exegese ist nicht eine Liebhaberei, sie wird nicht aus äußeren Gründen getrieben[4], sondern bildet ein Wesensmerkmal des Gnostikers, denn das Eindringen in die geheime Welt der Gnosis erfolgt auf dem Wege der „mystischen" Deutung[5]. Gnosis ist Ent-

---

hüllung vorgetragenen Lehre. Strom. VI 124, 6, II 494, 29ff.: *οὔτε γὰρ ἡ προφητεία οὔτε ὁ σωτὴρ αὐτὸς ἁπλῶς οὕτως . . . τὰ θεῖα μυστήρια ἀπεφθέγξατο, ἀλλ' ἐν παραβολαῖς διελέξατο.*

1 Strom. VI 126, 3, II 495, 25f.

2 Ebda., S. 495, 24f.; Strom. VI 115, 5, II 490, 10f.: . . . *τὰ ἐπικεκρυμμένως . . . εἰρημένα*; VI 116, 1, II 490, 17f.: *ἐπικεκρυμμένους τοὺς ἁγίους λόγους εἶναι διδάσκων*; Strom. VII 94, 1, III 66, 24f.: *μετὰ τῆς ἐπικρύψεως τῶν τῆς ἀληθείας μυστηρίων.*

3 QDS 5, 2, III 163, 17ff.: *μὴ σαρκίνως ἀκροᾶσθαι τῶν λεγομένων, ἀλλὰ τὸν ἐν αὐτοῖς κεκρυμμένον νοῦν μετὰ τῆς ἀξίας ζητήσεως καὶ συνέσεως ἐρευνᾶν καὶ καταμανθάνειν.*

4 De Faye, S. 226, bleibt hier auf der Oberfläche; nach seiner Meinung hätte Clemens nur allegorische Exegese getrieben, um eventuelle Widersprüche der Gemeinde abzuriegeln — deshalb hätte er alles in ein Geheimnis gehüllt — und um seinen Anschauungen die Schriftautorität zu verschaffen. Viel tiefer dringt Claude Mondésert ein, der die Allegorie vom Symbolismus her zu verstehen sucht (S. 177). Einige treffende Bemerkungen auch bei Munck, S. 212f., der de Faye mit Recht tadelt, jene nicht ernst genommen zu haben. Wenig befriedigt haben mich Mollands Ausführungen über den symbolischen Charakter der Prophetie und der Verkündigung Jesu (Gospel, S. 33). Hier rächt es sich, daß Molland keine Notiz von den katholischen Untersuchungen über das ‚*μυστήριον*' genommen hat, die zu so ertragreichen Ergebnissen geführt haben.

5 Diese Deutung vollzieht sich natürlich nach bestimmten Regeln, die seit langem feststanden, die Philo bereits mit einer gewissen Virtuosität handhabte, die der Gnostiker Heracleon ebenfalls verwandte und die Origenes im letzten Buche von De principiis zum ersten Male systematisch darstellte. Clemens bewegte sich also in ausgefahrenen Gleisen. Es ist nicht unsere Aufgabe, in größere Einzelheiten einzugehen, ich möchte

schleierung des geheimen Inhaltes der Schrift und ist als solche nur dem Vollkommenen vorbehalten.

Clemens hat es selbst mit programmatischer Schärfe zu Beginn der Strom. ausgesprochen: *τῷ παρακεκαλυμμένως τὰ παραδιδόμενα οἵῳ τε παραλαμβάνειν δηλωθήσεται τὸ κεκαλυμμένον ὡς ἡ ἀλήθεια*[1]. Entsprechend den inneren Fortschritten wächst auch das Schriftverständnis[2]; daher ist allein der Gnostiker imstande, die mehrdeutige Schrift recht auszulegen, weil er über das dazu nötige Wissen, insonderheit über die erforderliche philosophische Bildung verfügt[3] und die geistliche Reife besitzt. Gerade hier stellt Clemens an den Exegeten hohe Anforderungen: *καθιέντας τὸν νοῦν ἐπ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα τοῦ σωτῆρος καὶ τὸ τῆς γνώμης ἀπόρρητον*[4]. Nur der wird also den verborgenen Sinn recht deuten können, der bereits in einem engen Verhältnis zu Christus steht, woraus folgt, daß das religiöse Element den Vorrang einnimmt, während das intellektualistisch-philosophische eine Nebenströmung bildet.

In den Clementinischen Schriften finden sich darüber zahlreiche Angaben, welche exegetischen Aufgaben der Gnostiker vor allem zu lösen hat. Im Mittelpunkt seiner Bemühungen hat Christus und die Auslegung seiner Worte zu stehen. Sie umspannen den ganzen Bereich der göttlichen Heilsordnung, vom Anfang bis zum Ende der Welt, und finden sich in beiden

---

als Beispiel nur den einen Grundsatz erwähnen, daß in der Schrift nichts stehen dürfe, was Gottes unwürdig sei: Strom. VI 124, 3, II 494, 22f.; VII 96, 4, III 68, 18ff.

1 Strom. I 13, 3, II 10, 7ff.

2 Strom. VI 131, 3, II 498, 9f.: Es kommt zum gnostischen Verständnis: *προκοπτούσης . . . τῆς πίστεως*.

3 Strom. I 44, 3, II 29, 26f. — hier zur Empfehlung der Dialektik, die den Doppelsinn einzelner Worte ermittelt; 45, 1, II 30, 1ff.: für die rechte Deutung der prophetischen Aussprüche ist philosophische Schulung nötig. Die Ausführungen stehen in einem Absatze, der die Nützlichkeit und damit auch die Notwendigkeit des Gnostikers erweisen soll. Es ist von besonderem Interesse, welch wichtiger Anteil am rechten Schriftverständnis der Philosophie zugeschrieben wird (cf. auch Strom. I 179, 4, II 110, 9ff.).

Strom. V 57, 1, II 364, 20ff.: Die *συνεκδοχὰς πλείονας*, die sich aus dem Vorhandensein eines tieferen Schriftsinns zwangsläufig ergeben, versteht allein der Gnostiker. Strom. VI 115, 5, II 490, 10f.; v. d. Eynde, S. 273.

4 QDS 5, 4, III 163, 30f.

Testamenten[1]. Für das AT. gilt daher als Grundsatz: *ἐὰν μὴ πιστεύσητε τῷ διὰ νόμου προφητευθέντι ... οὐ συνήσετε τὴν διαθήκην τὴν παλαιάν, ἣν αὐτὸς κατὰ τὴν ἰδίαν ἐξηγήσατο παρουσίαν*[2]. Diesem hohen Ziele, einer Interpretation des AT. von Christus her, kann nur der Gnostiker Genüge leisten, weshalb Clemens auch in unmittelbarem Anschluß fortfährt: *ὁ δὴ συνίων καὶ διορατικὸς οὗτός ἐστιν ὁ γνωστικός*. Überhaupt wird der Inhalt der Schrift von ihm gern als Prophetie aufgefaßt, überall tönt ihm die *προφητικὴ φωνή* entgegen, die der Herr durch die Propheten gesprochen und dann den Aposteln gedeutet hat, deren Erklärung diese in ihren Briefen weitergeben, wenn auch in der notwendigen Verhüllung, und deren volles Verständnis dem Gnostiker von Gott selbst geschenkt wird. Wenn Clemens also ihm die Aufgabe zuweist, den geheimen Sinn der Prophetensprüche zu erfassen[3], so ist dies als gleichbedeutend anzusehen mit einem ehrfürchtigen Eindringen in den göttlichen Heilsplan selbst[4].

Natürlich läßt es unser Autor nicht an zahlreichen Beispielen fehlen, wie er sich ein gnostisches, d. h. allegorisches Schriftverständnis denkt, besonders ausgeführt ist die Auslegung des Dekalogs, während die der Schöpfungsgeschichte nur angekündigt, aber nicht verwirklicht ist, was Origenes vorbehalten bleiben sollte[5]. Übersieht man diese mannigfachen Darlegun-

---

1 Strom. VI 78, 5, II 470, 29f.: *περὶ ὧν ἐλάλησεν ὁ κύριος*; cf. 78, 6, II 470, 33ff.

2 Strom. IV 134, 4, II 308, 1ff.; die Fortsetzung in IV 135, 1, II 308, 5.

3 Strom. VI 68, 3, II 466, 9ff.: *γνώσεως γὰρ πλήρης ἡ προφητεία, ὡς ἂν παρὰ κυρίου δοθεῖσα καὶ διὰ κυρίου πάλιν τοῖς ἀποστόλοις σαφηνισθεῖσα*; die Apostel waren Gnostiker; Strom. I 45, 1f., II 30, 1ff.; II 7, 3, II 116, 25ff.: *οἱ μὲν τὸ ἅγιον πνεῦμα κεκτημένοι ἐρευνῶσι »τὰ βάθη τοῦ θεοῦ«, τουτέστι τῆς περὶ τὰς προφητείας ἐπικρύψεως ἐπήβολοι γίνονται*; den pneumatischen Gehalt der Prophetie vermag also nur der recht zu verstehen, der selbst im Besitze des Pneuma ist, d. h. der Gnostiker. Strom. VI 61, 2, II 462, 26f.

4 Strom. VI 102, 1, II 483, 9f.: Das Gebet des Gnostikers richtet sich u. a. auch darauf, *πᾶσαν τὴν κατὰ τὸν κύριον .... οἰκονομίαν συνιέναι*.

5 In Strom. VI 133—148, II 499—508 bringt Clemens eine ausführliche allegorische Auslegung des Dekalogs; auf ein tieferes, gnostisches Verständnis der Gebote hat er des öfteren hingewiesen, z. B. Strom. VI 108, 3, II 486, 12ff.: *συνιέντα γνωστικῶς τὰς ἐντολάς*; VII 60, 4, III 44, 11f.: *ἰδίως ἐκλαμβάνων ὡς εἴρηται τῷ γνωστικῷ ...*, d. h. hier im Sinne

gen, so wird man erneut zu der Erkenntnis gelangen: **Gnosis ist Enträtselung des geheimen Schriftsinnes, die allein dem Vollkommenen vorbehalten ist**[1]. Damit hält sich Clemens, wie bereits bemerkt ist, in den Bahnen altchristlichen Verständnisses. Der Verfasser des Barnabas-Briefes hat nicht anders gesprochen[2].

Indem der Fromme sich von der Schrift leiten läßt, in ihre Tiefen stets weiter eindringt, entfaltet sich ihm der Inhalt der Gnosis in immer reicherem Maße. Clemens faßt als Vorläufer des Origenes in einer großzügigen Konzeption das Ganze der menschlichen Existenz als eine unablässig fortschreitende Entwicklung auf, als ein organisches Wachsen, das langsam ansteigend zu größeren Höhen emporführt. Auch mit dem Tode ist dieser Prozeß nicht abgeschlossen, sondern dehnt sich anhebend bei der Taufe bis in die Ewigkeit aus. So versteht Clemens das Wort des Apostels aus dem Kolosser-Brief: *αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ* (1, 10). Paulus ist ihm als der große pneumatische Lehrmeister der Garant für den Grundsatz: *ἔστιν γάρ τις καὶ τελείων μάθησις*[3] und zugleich auch dafür, daß diese *μάθησις* sich im Jenseits fortsetzt[4]. Die Gnosis ist eine Größe, die Erde und Himmel umspannt, in der Verschiedenes und Ungleichartiges miteinander verbunden und stufenförmig gruppiert ist.

Als Ausgangspunkt dieses geistigen Aufstieges gibt Clemens selbst die Betrachtung des Kosmos und seiner Entstehung an,

---

einer strengeren Ethik. — In Strom. VI 168, 4, II 518, 27ff. stellt Clemens eine Behandlung der Schöpfungsgeschichte in Aussicht. Über seine literarischen Pläne cf. Muncks eingehende Untersuchungen, bes. S. 96, wo sich eine anschauliche Übersicht in Gestalt einer Synopse befindet. — Strom. VI 140, 3, II 503, 10ff.: interessante, gnostisierende Exegese von Christi Aufstieg auf den Verklärungsberg.

1 Dies ist natürlich längst erkannt, bereits Hofstede, S. 76, hat sich in diesem Sinne ausgesprochen. Vgl. auch Knittel, S. 368, 374. Wenn er aber Gnosis und „biblische Theologie" gleichsetzt (S. 368), so ist das zum mindesten mißverständlich und eine unerlaubte Modernisierung.

2 Barnabas-Brief X 10; XVIII 1: *μεταβῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν*, der Inhalt der früheren Kapitel, die die allegorische Deutung alttestamentlicher Vorschriften enthalten, wird also deutlich als Gnosis bezeichnet.

3 Strom. V 60, 2, II 367, 3.

4 Strom. VII 57, 5, III 42, 10ff.: . . . *ἀεὶ* . . . . *ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλων*; cf. auch Strom. VII 83, 4, III 59, 25ff.

die *κοσμογονία: ἐνθένδε ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος*[1]. Wie wichtig dies für ihn gewesen ist, sieht man daraus, daß es der Gnostiker in sein Gebet aufnimmt: *καὶ πᾶσαν τὴν κατὰ τὸν κύριον δημιουργίαν . . . συνιέναι*[2]. Zwar hat Clemens uns seine versprochene Abhandlung über die Kosmogonie nicht geschenkt, aber wir können uns doch aus gelegentlichen Andeutungen ein ungefähres Bild von ihrem Inhalte machen. Lesen wir etwa Strom. VI 142, II 504, 3ff., so bemerken wir, daß die Reflexionen über die Reihenfolge der Schöpfungstage unseren Autor zu Spekulationen über Gott und den Zeitbegriff führen, daß das „Ruhen" Gottes zu fruchtbaren Überlegungen Anlaß gibt und die Erwähnung der Siebenzahl einen langen Exkurs verursacht. Philos Vorbild ist bei allem unverkennbar. Eine Betrachtung der Schöpfungsgeschichte verquickt sich also sofort aufs engste mit theologischen Fragen höherer Ordnung, weshalb sie schon aus diesem Grunde einen Bestandteil der Gnosis bildet. Sodann wäre zu bedenken, daß jene uns den Zugang zu Gott erschließt. Erkennen wir doch dessen Wesen zunächst nur aus den äußeren Wirkungen, denen wir in den Werken der Schöpfung begegnen. Es ist nicht zufällig, daß bei allen Alexandrinern der kosmologische Gottesbeweis eine große Rolle spielt. Von einer modernen Naturbetrachtung sind wir freilich weit entfernt; sie wird nicht um ihrer selbst willen betrieben, sondern soll zur Erkenntnis Gottes führen.

Gilt dies für eine theologisch-allegorische Auslegung der Schöpfungsgeschichte, so natürlich auch für alles Sich-Versenken in die Natur überhaupt. Hierfür ist Strom. II 5, 1ff., II 115, 9ff. ungemein aufschlußreich. Clemens gibt im Anschluß an Sapientia 7, 17. 20f. eine Übersicht über den Inhalt der Gnosis und führt dabei zunächst aus: *ἐν τούτοις ἅπασαν τὴν φυσικὴν ἐμπεριείληφε θεωρίαν τὴν κατὰ τὸν αἰσθητὸν κόσμον ἁπάντων τῶν γεγονότων* (Z. 13f.). Diese Kenntnis erstreckt sich auf alles bis herab zu den Wurzeln, wie es nach

1 Strom. IV 3, 2, II 249, 11ff.

2 Strom. VI 102, 1, II 483, 9f.; hierüber verspricht Clemens eine eingehende Untersuchung (Strom. VI 168, 4, II 518, 27ff.: *περὶ γενέσεως κόσμου*). Auch in der umfassenden Inhaltsangabe, die Strom. VI 78, 5, II 470, 25ff. bietet, findet sich die Angabe: *περί τε γενέσεως ἁπάσης* (Z. 29). Man sieht aus diesen häufigen Andeutungen, wie wichtig dieser Punkt für Clemens gewesen sein muß.

der Sapientia-Stelle heißt. Hierbei wäre jedoch ein Dreifaches zu bedenken. Das Ziel dieser *θεωρία* gibt Clemens mit den uns bereits vertrauten Worten an: *ἀνάγει δὲ ἡ τούτων μάθησις . . . ἐπὶ τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός* (Z. 17ff.). Sodann handelt es sich bei der Gnosis nie um eine natürliche Erkenntnis — auch nicht auf dieser unteren Stufe —, sondern um ein Licht, das dem Menschen von Gott geschenkt wird und von dem es dann heißt: *τὸ πάντα κατάδηλα ποιοῦν τὰ ἐν γενέσει*[1]. Und endlich will die Gnosis zur Ehrung und Bewunderung der göttlichen Schöpfung anleiten: *ἡ γνῶσις αὕτη . . . . τοὺς ἀγνοοῦντας διδάσκει τε καὶ παιδεύει τὴν πᾶσαν κτίσιν τοῦ παντοκράτορος θεοῦ τιμᾶν*[2]. Clemens sagt es deutlich, daß das die Ausgangsstufe aller inneren Entwicklung ist[3], und er formuliert seine eigene Meinung unübertrefflich eindringlich, indem er als Motto über diese Haltung des Frommen die Worte setzt: *διὰ τῶν κτισμάτων τὴν ἐνέργειαν, δι᾽ ἧς αὖθις τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, προσκυνεῖ*[4]. Dabei beachte man das Wort ‚*προσκυνεῖ*', weil es uns zeigt, daß wir uns in einer religiösen Sphäre bewegen.

Vergleichen wir diese Ausführungen mit Origenes, de princ. II 11, 5, V 188, 3ff. Koetschau, so spüren wir, wie groß die Verwandtschaft zwischen beiden Alexandrinern gewesen ist. Auch Origenes versteht unter Gnosis einen Einblick in das Wesen der Natur, in das der Tiere und in die heilende oder schädigende Kraft der Kräuter. Er preist im gleichen Abschnitt die „intellectus rerum rationesque causarum" als die eigentliche Speise des Vollkommenen[5], und dem kosmologischen Gottesbeweis, dem Rühmen der göttlichen Vorsehung, begegnen wir bei ihm vielleicht noch häufiger als bei Clemens. Die Stimmung ist bei beiden die gleiche. Und auch darin gehen sie zusammen, daß sie von hier aus den gnostischen Pessimismus wirksam bekämpfen.

Wenn Origenes in der eben zitierten Stelle de princ. II 11, 5, V 188, 3ff. Koetschau als Inhalt der Gnosis neben der Kenntnis

---

1 Strom. III 44, 3, II 216, 20f.; cf. auch die Wendung: *ἐπιστήμην θείαν* (Z. 19).

2 Strom. IV 139, 1, II 309, 23ff.

3 Strom. VII 60, 1, III 43, 30f.: *ἀρξάμενος γοῦν ἐκ τοῦ θαυμάζειν τὴν κτίσιν.*

4 Strom. VII 86, 2, III 61, 25f.

5 Origenes, de princ. II 11, 7, V 192, 3 Koetschau.

der Natur auch die des Menschen angibt, so hat er darin bereits in Clemens einen Vorläufer gefunden. Dieser verbindet ebenfalls beides und sieht in der Naturbetrachtung eine Voraussetzung für jede Einsicht in das Wesen des Menschen, wobei er sich von dem Grundsatz leiten läßt: *οὐκ ἔστι γὰρ ἄνευ τῆς τῶν ὅλων οὐσίας εἰδέναι τὰ μέρη*[1]. Die Auslegung des griechischen Spruches ‚*γνῶθι σαυτόν*', in dem er eine Aufforderung erblickt, nach der Gnosis zu streben, gibt ihm erwünschte Gelegenheit, über jene Beziehungen nachzudenken, wobei er zu folgendem Resultate gelangt: *δεῖ δὴ τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου πολυπραγμονῆσαι, δι' ἧς καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καταμαθεῖν ἐξέσται*[2]. Diese Selbsterkenntnis wird von Clemens in weitestem Sinne aufgefaßt. Sie ist eine Einsicht in das Wesen des Menschen, der als Geschöpf Gottes Träger des göttlichen Ebenbildes ist, sie gibt eine umfassende Antwort auf die Frage: „Was ist der Mensch ?", indem sie vornehmlich Einblick in dessen sittliches Tun gewährt[3]. Sie ist die wichtigste aller Erkenntnisse[4] und daher auch nicht mit den natürlichen Kräften, sondern nur infolge göttlichen Geschenkes zu erlangen[5]. Ihre große Bedeutung ist darin zu sehen, daß sie zur Gotteserkenntnis führt: *ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνῷ, θεὸν εἴσεται*[6]. Es handelt sich also nicht um psychologische Untersuchungen, sondern die Haltung ist hier wie bei der Naturbetrachtung streng religiös. Clemens hat eine förmliche Stufenfolge aufgebaut, die man durch Kombina-

---

1 Strom. I 60, 4, II 38, 19f.

2 Ebda., Z. 20ff.

3 Strom. VII 86, 2, III 61, 22ff.; VII 17, 3, III 13, 3ff.: *ἐν δὲ αὖ τοῖς ἀνθρωπίνοις τί τε αὐτός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος καὶ τί αὐτῷ κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν ἐστίν κτλ.* Auch in der großen Übersicht über den Inhalt der Gnosis in Strom. VI 78, 5, II 470, 25ff. vergißt Clemens nicht zu bemerken: *περὶ ἀγαθῶν καὶ περὶ κακῶν* (Z. 28). — Strom. III 44, 3, II 216, 21f.: Die Gnosis bedeutet nicht allein Erkenntnis der Welt, sondern es gilt auch von ihr: *αὐτόν τε τὸν ἄνθρωπον ἑαυτόν τε γινώσκειν παρασκευάζον.* Ähnlich auch Ecl. 29, 1, III 146, 2f.: ...*καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς*; von diesem *λόγος* heißt es ausdrücklich: *ὅς ἐστι γνωστικός* — der Abschnitt enthält gut clementinische Gedanken; cf. zu allem de Faye, S. 290, der diese Seite der Gnosis ebenfalls beachtet hat und als Inhalt angibt: „l'homme, sa nature, sa morale" — daneben die Betrachtung des Universums.

4 Päd. III 1, 1, I 235, 20f.: *πάντων μέγιστον μαθημάτων τὸ γνῶναι αὑτόν.*

5 Strom. I 178, 2, II 109, 25.

6 Päd. III 1, 1, I 235, 21; cf. Päd. II 1, 3, I 154, 9f.

tion zweier bereits zitierter Stellen rekonstruieren kann: von der Natur- zur Selbsterkenntnis, von dort zum Erfassen Gottes. Ein Glied greift ins andere und zeigt damit, wie auf dieser unteren Stufe alles nur in seiner Bezogenheit auf das Endziel gewertet werden darf, wie nichts um seiner selbst willen da ist.

Von dieser Basis aus gilt es, die Gnosis allmählich weiter zu entfalten. Die einzelnen Phasen dieses Aufstieges sind trotz mangelhafter Beschreibung noch in Umrissen zu erkennen, ihre Deutung ist aber insofern nicht ganz einfach, weil sich bei ihnen antikes Weltbild, platonische Ausdrucksweise, christliche Frömmigkeit aufs engste miteinander vermischen. Es wird niemanden überraschen, daß Clemens mit seiner Zeit das Weltbild geteilt hat: über der Erde erheben sich die sieben Himmel, über diesen *ἡ ἀπλανὴς χώρα* (d. h. der Fixsternhimmel) *ἡ πλησιάζουσα τῷ νοητῷ κόσμῳ*[1]. Durch diese einzelnen Sphären hindurch führt der geistliche Aufstieg. Clemens gibt hierüber verschiedene, allgemein gehaltene Hinweise, so z. B. in Strom. IV 155, 4, II 317, 15ff.: *ὅταν γὰρ ψυχὴ γενέσεως ὑπεξαναβᾶσα .... καὶ ὁμιλῇ τοῖς εἴδεσιν .... οἷον ἄγγελος ἤδη γενόμενος σὺν Χριστῷ ἔσται, θεωρητικὸς ὤν* — einer Stelle, die deshalb besonders interessant ist, weil man an ihr die Verschlingung der eben erwähnten drei Anschauungsweisen gut studieren kann. Ebenso aufschlußreich ist Strom. VI 68, 1, II 465, 35ff., wo es von der Gnosis heißt: *ἐπέκεινα κόσμου περὶ τὰ νοητὰ καὶ ἔτι τούτων τὰ πνευματικώτερα*, während Strom. VII 13, 1, III 10, 6ff. an Stelle der platonischen christliche Termini treten läßt: ... *τὰς γνωστικὰς ψυχάς, ... ὑπερβαινούσας ἑκάστης ἁγίας τάξεως τὴν πολιτείαν ... εἰς ἀμείνους ἀμεινόνων τόπων τόπους ἀφικομένας* .... Die Verschmelzung platonischer Ideen mit den biblischen Engelmächten findet sich bereits bei Philo, und bei ihm ist gleichfalls die geheime Erkenntnis in einen bestimmten kosmologischen Rahmen hineingestellt, dessen Konturen sogar noch erheblich schärfer als bei Clemens hervortreten. Diese typisch alexandrinische Sehweise, die sich die häretische Gnosis zum Teil ebenfalls zu eigen gemacht hat, findet sich auch bei Origenes wieder und hat dank dessen Einflusses im Osten eine interessante Entwicklung durchlaufen.

---

1 Strom. IV 159, 2, II 318, 31f.

Versuchen wir die einzelnen Stadien dieses Aufstieges kurz zu beschreiben, so müssen wir mit dem *κόσμος νοητός* beginnen. Der Inhalt der Gnosis sind auf dieser Stufe *τὰ νοητά*[1], es handelt sich um eine *θεωρία τῶν ὄντων*[2], was gewiß sehr platonisch klingt, aber nicht so zu deuten ist. Dies hat die Forschung längst erkannt[3], und besonders Meifort hat in sauberer Untersuchung auf die andere Klangfarbe hingewiesen, die diese Termini bei Clemens haben: „Die *νοητά*-Sphäre wird zum adäquaten Gefäß für den christlichen Glaubensinhalt", während für Plato der Satz gilt: „Die Funktion der noëtischen Welt ist es, Erkenntnis zu begründen und sicherzustellen"[4].

---

1 Strom. II 5, 2, II 115, 14f.; VI 68, 1, II 465, 35; VII 17, 2, III 12, 28f.: *ἡ γὰρ τῶν νοητῶν γνῶσις*; cf. de Faye, S. 287 und 287, A. 2 und M. Pohlenz, S. 155f.

2 Strom. II 77, 4, II 153, 19. Nicht ganz klar ist für mich Strom. VII 72, 5, III 52, 13f., wo es von den klugen Jungfrauen heißt, sie hätten ihre Lampen angezündet *εἰς τὴν τῶν πραγμάτων θεωρίαν*. An sich wäre es möglich, diese Worte im Sinne von *ἡ τῶν ὄντων θεωρία* zu interpretieren, sie also auf den *κόσμος νοητός* zu beziehen. Sie könnten aber auch nach Analogie des Origenistischen ‚intellectus rerum' (de princ. II 11, 7, V 192, 3 Koetschau) gedeutet werden und wiesen dann auf eine vertiefte Erkenntnis irdischer Dinge hin. Stählin übersetzt nur: „um die Wirklichkeit schauen zu können" (Deutsches Übersetzungswerk V, S. 76), was m. E. viel zu unbestimmt ist und das Mißverständnis aufkommen läßt, als handle es sich um eine durch die Sinne vermittelte Erkenntnis gewöhnlicher Art.

3 So z. B. de Faye, S. 288f.: Die Gnosis habe nicht die platonischen Ideen zum Inhalt, sondern sei „la connaissance des choses divines". So richtig diese Beobachtung auch ist, so irrt de Faye doch darin, daß er bei Clemens einen Widerspruch konstatieren will. Einen transzendenten Gott könne man nicht erkennen; Clemens habe seinen philosophischen Gott mit dem der Gemeinde verwechselt (S. 290)! Wie schematisch geht hier de Faye vor, wie wenig Gefühl besitzt er dafür, daß der Clementinische Gottesgedanke eine komplexe Größe ist, die Tiefen in sich enthält, welche aller philosophischen Konzeption unzugänglich sind! In den Strom. begegnen wir einem ständigen Hin und Her, immer wieder läßt er diese hinter sich und taucht in den Grund hinab, der sein eigentliches Lebenselement darstellt.

Ebenso oberflächlich ist de Fayes Urteil über den Wert, den die Gnosis für Clemens besessen habe: „capable de satisfaire leur pensée cultivée et raffinée par la philosophie" (S. 290). Das ist eine Säkularisierung der Gnosis; diese hat für ihn in erster Linie religiöse Bedeutung.

4 Meifort, S. 14; 16. Überhaupt wären die S. 12—16 zu lesen, wo der Gegensatz zwischen platonischer und christlicher Haltung klar, wenn auch etwas breit und wortreich, dargelegt wird. Widerspruch muß da-

Unsere eigene Arbeit kann dieses Resultat nur erhärten. So heißt es z. B. in Strom. VII 76, 5, III 54, 21f.: *τὸν κύριον ὁρᾶν νομίζει, τὰς ὄψεις αὐτοῦ πρὸς τὰ ἀόρατα χειραγωγῶν*, d. h. in allem spürt er dessen Gegenwart, die Schau der *νοητά* hat nur deshalb Wert, weil diese das Bild des Herrn deutlich werden lassen. Gewiß lesen wir: *καθορᾶται τὰ κατ' ἀλήθειαν καλὰ καὶ δίκαια*[1], gewiß trifft es für die gnostische Seele zu: *τὴν οὐρανοῦ καὶ τῶν θείων θέαν*[2], aber was Clemens wirklich meint, verrät uns eine andere Stelle, nach der der Vollkommene die künftigen Heilsgüter bereits in der Gegenwart besitzt, weil er deren Wesen genau erkannt hat[3]. Christus und seine Verheißungen wären danach der eigentliche Inhalt der Schau. Alle philosophisch klingenden Wendungen können es zwar vorübergehend verhüllen, aber nicht ernsthaft in Frage stellen.

Damit haben wir jedoch den Inhalt der Gnosis ‚*περὶ τὰ θεῖα*' erst zum Teil umschrieben, sie ist daneben stark spekulativ eingestellt. In den bedeutsamen Ausführungen von Strom. VII 17, 2f., III 12, 28ff., die geradezu ein kleines Kompendium der Clementinischen Ansichten bilden, erscheint ein Wissen über die himmlischen Kräfte, deren gegenseitiges Verhältnis zueinander, deren *τάξις* und Funktionen als zur Gnosis gehörig (cf. S. 13, 1—3). Um die Tragweite dieses Satzes zu ermessen und die dahinterliegende Auffassung recht zu verstehen, müssen die vorhergehenden Abschnitte, bes. Strom. VII 9—12 herangezogen werden, die uns einen Einblick in das Clementinische Weltbild verschaffen. Er faßt den Kosmos als große, innere Einheit auf, als ein Stufenreich himmlischer Wesen, die vom Logos bis zu uns herabreichen. Jeder Klasse eignet ein bestimmter *τόπος*, sie alle haben verschiedene Dienstleistungen zu vollbringen und erlangen die ihnen zukommende Ehrung: *εἶτα ἐπὶ τέλει τοῦ φαινομένου τῷ ἄκρῳ ἡ μακαρία ἀγγελοθεσία, καὶ δὴ μέχρις ἡμῶν αὐτῶν ἄλλοι ὑπ' ἄλλοις ἐξ ἑνὸς*

---

gegen die Fassung der Gnosis hervorrufen, weil Meifort in ihr einseitig die griechische „intellektualisierende Tendenz" sieht, weil der Glaube sich „mit richtiger Einsicht" verbinde (S. 45, cf. auch die Wendung: „dem griechisch fühlenden Denker").

1 Strom. II 45, 7, II 137, 12f.

2 Strom. IV 169, 1, II 323, 14f.

3 Strom. VII 47, 4, III 35, 21f.

καὶ δι' ἑνὸς σῳζόμενοί τε καὶ σῴζοντες διατετάχαται[1]. Der Logos durchdringt alles mit seiner Fürsorge, auf ihn schauen alle Geisterwesen, er wirkt mit magnetischer Kraft — Clemens verwendet selbst dieses Bild — durch alle einzelnen Sphären hindurch und läßt alle in abgestufter Weise der Erlösung teilhaftig werden. Bousset meinte, diese Partien Clemens absprechen und einer gnostischen Quelle zuweisen zu müssen, was aber schwerlich richtig ist. Clemens steht hier vielmehr in einer großen Tradition, deren Anfänge man bereits im Spätjudentum und den Paulinischen Briefen findet, deren Spuren man bei Ignatius begegnet, die in den Origenistischen Schriften einen breiten Raum einnimmt, bis sie in den Areopagitica eine systematische Geschlossenheit erreicht, dank deren sie dann Weltbild und Frömmigkeit des Mittelalters beeinflussen konnte. Auf Einzelheiten brauchen wir nicht einzugehen[2], aber soviel muß gesagt werden, daß das Streben nach Erkenntnis dieser höheren Welten keiner bloßen Neugierde entsprungen, sondern aus dem aktuellen Interesse heraus verständlich ist, über den eigenen, nach dem Tode stattfindenden Aufstieg rechtzeitig informiert zu werden.

Wenn Clemens das Eindringen in die Geheimnisse der *ἀγγελοθεσία* eine Gnosis nennt, so zeigt er sich dabei ebenso von altchristlichen Vorstellungen abhängig wie bei der Annahme, daß das allegorische Schriftverständnis Gnosis sei. Wie hier mit dem Autor des Barnabas-Briefes, so stimmte er dort mit Ignatius überein. Dieser hat seine Bedenken, breiten Gemeindekreisen ‚*τὰ ἐπουράνια γράψαι*', denn: *φοβοῦμαι, μὴ νηπίοις οὖσιν ὑμῖν βλάβην παραθῶ* (ad Trall. 5, 1). Von sich selbst schreibt er aber: *δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς* (ad Trall. 5, 2)[3] — ein Satz, der sogar im Wortlaut an Clemens gemahnt. Auch für den Märtyrerbischof ist die Schau der Engelwelten also ein Geheimwissen, eine Gnosis, die nur wenigen zugänglich ist, eine Anschauungsweise, an die jener anknüpfen konnte.

---

1 Strom. VII 9, 3. III 8, 19ff.

2 Es mag ein Hinweis auf den Kommentar von Hort genügen (S. 210ff.), der ein reiches Material vorführt und besonders auf Lightfoots Note zu Col. 1, 16 aufmerksam macht.

3 Die gleiche Aufzählung auch in Ad Smyrn. 6, 1.

Nähere Angaben über die Eigenart dieser Gnosis finden sich bei Clemens leider nicht. Alle Bemühungen, ein klareres Bild zu gewinnen, kommen zu dem Resultat, das G. Bardy in die Worte gefaßt hat: et que, malgré nos efforts, nous avons mal compris en quoi consistait sa science du monde spirituel[1]. Offen muß auch die Frage nach dem „Wie" bleiben. Daß man für den Gewinn dieser Schau nicht der körperlichen Sinne bedarf, wird man als sicher annehmen dürfen. Vielleicht geben die Ausführungen über die Erkenntnisweise der Engel uns einen Fingerzeig, wie man sich die des Gnostikers vorzustellen hat: *ἡ ὀξυτάτη συναίσθησις τῶν ἀγγέλων .... δυνάμει τινὶ ἀρρήτῳ καὶ ἄνευ τῆς αἰσθητῆς ἀκοῆς ἅμα νοήματι πάντα γινώσκει*[2]. Daraus wird man zwei Charakteristika folgern dürfen. Die Gnosis ist ein rein geistiges Erfassen, und es erfolgt momentan, alles auf einmal umspannend, nicht sich allmählich zusammensetzend auf Grund von sukzessiven Eindrücken.

Wer sich von Philo her Clemens nähert, wird sofort die große Ähnlichkeit bemerken, die hier zwischen beiden Alexandrinern obwaltet. Schon im Schema des Aufstieges stimmen sie überein, denn auch Philo kennt die Stufenfolge: de terra in coelum; de coelo ad incorporeum intelligibilemque mundum; hinc ad se ipsum (scil. Gott)[3], und sieht im Erkennen der *οὐσία νοητή* ein wichtiges Mittelglied[4]. Gleich Clemens bezeichnet er die Schau bald als eine solche der *νοητά*, bald als eine der *δυνάμεις*[5] und bedient sich dabei im wesentlichen der gleichen Terminologie wie sein Nachfolger. Was ihm eigentümlich ist, sind die ausgebreiteten Spekulationen über die Mittelwesen, wobei das mythologische Element im Begriff ist, vom philosophischen aufgesogen zu werden. Clemens ist weit realistischer und steht unter dem starken Eindruck, den die Paulinischen Briefe, altchristliche Vorstellungen und vielleicht auch — wenn auch mehr unbewußt einwirkend — gnostische Anschauungen auf ihn ausgeübt haben. Ich habe den Eindruck gewonnen, daß

---

1 Bardy, Clément d'Alexandrie (Les moralistes chrétiens). Paris 1926, S. 306; ähnlich auch M. Viller, Spiritualité, S. 39: „on saisit mal ce que peut être cette gnose des choses divines."

2 Strom. VII 37, 2. III 29, 2ff.

3 Philo, QG III 42, S. 210 Aucher.

4 Philo, opif. 70f., I 24, 1ff.

5 Für nähere Angaben cf. meinen „Philo", S. 193, A. 2 und 3.

der philosophische Einfluß trotz Verwendung der platonischen Schulsprache geringer geworden ist als bei Philo, weil der frühchristliche Realismus abgesehen von gewissen Verdünnungen eine beträchtliche Kraft ausgeübt hat. Dies trifft in noch höherem Grade für Origenes zu. Er benutzt gleichfalls die uns bereits bekannte Terminologie[1], und auch nach seiner Meinung hat der Pneumatiker Einblick in die himmlische Geisterwelt, kennt deren hierarchische Staffelung und unterscheidet die guten Mächte von deren Gegenspielern[2]. Während es sich aber bei Clemens mehr um einen Plan der himmlischen Reiche handelt, ist bei Origenes alles dynamisch bewegt: „Der Gnostiker durchdringt mit seinem geistigen Auge die himmlischen Tiefen; die gewaltige Geisterschlacht, die den Hintergrund alles irdischen Geschehens bildet und es damit erst bedeutsam macht, ist seinen Blicken entschleiert" („Origenes", S. 94). Dies hat unmittelbar praktische Bedeutung für den täglichen Kampf, den der Mensch gegen die dämonischen Mächte zu führen hat, und für die Ausformung des ethischen Lebens. Wie viel lebendiger muten uns diese beredten Ausführungen des erfahrenen Lehrers, glühenden Predigers und tiefgründigen Meisters im geistlichen Leben an als die Darlegungen des Clemens, die mit jenen verglichen beim Leser fast den Eindruck einer akademischen Erörterung hinterlassen.

Für Clemens wie für Origenes bedeuten diese Erkenntnisse der Geisterwelt jedoch nur einen Ausschnitt aus dem Gesamtinhalt der Gnosis, der den ganzen Bereich der spekulativen Theologie in sich beschließt. Wenn Origenes bei der Auslegung von Psalm 142 (143) als das Streben des Vollkommenen angibt: *τὴν θεωρίαν ἐπιζητεῖ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος*[3], so meint er damit einen Einblick in die Fortschritte, welche der Mensch nach seinem Tode in den jenseitigen Welten erzielt, seinen stufenweisen Aufstieg durch die einzelnen Himmel bis vor das

---

1 Cf. meine Zusammenstellung in „Origenes", S. 93; ich führe nur als Beispiele an: *μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων* (Ps. 1, XI 380 Lo.); c. Cels. III 56, I 251, 14 Koetschau: *τῆς τῶν νοητῶν . . . . θεωρίας*; Joh. Com. X 40, IV 218, 8 Preuschen: *πρὸς κατανόησιν τῶν νοητῶν*; Joh. Com. I 25, IV 31, 20 Preuschen: *βλέπειν νοητά* usw.

2 C. Cels. III 37, I 234, 4ff. Koetschau; de princ. II 11, 5, V 188, 17ff. Koetschau.

3 Psalm 142, XIII 148 Lo.

Angesicht des Herrn, sein immer größeres Wachsen in der Erkenntnis. Bei Clemens begegnet uns die gleiche Anschauungsweise. Andeutend erwähnt er *τὰς προκοπὰς τὰς μυστικάς*, die der Vollendete durchläuft[1]; gute Engel beaufsichtigen den Aufstieg, lassen sich das *σύμβολον* zeigen und schicken jenen mit Segenswünschen weiter[2]. Die Worte des Paulus: *ὃς ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι* (II. Kor. 12, 4) führen Clemens zu der Bemerkung: *εἴ γε ὑπὲρ οὐρανὸν τὸν τρίτον ἄρχεται λαλεῖσθαι .... τοῖς ἐκεῖ μυσταγωγοῦσιν τὰς ἐξειλεγμένας ψυχάς*[3]. Die Engel weihen die Seelen nach dem Tode in die himmlischen Geheimnisse ein; das Aufrücken in höhere Kreise ist also gleichbedeutend mit dem Eindringen in tieferes Wissen. Daß dies auch die Ansicht des Origenes ist, zeigt uns ein Blick auf De princ. II 11, 6, V 190, 1ff. Koetschau, wo das Paradies als Vorbereitung oder — wie Rufin übersetzt — als ‚auditorium' für den Himmel erscheint und wo Engel das Amt der Unterweisung ausüben.

Die gewonnene Gnosis ermöglicht dem Pneumatiker weitere Fortschritte, die Clemens verschieden beschreibt[4], bis jener das Ziel erlangt: *τὸ ἰσάγγελος εἶναι*[5]. Er erhält jetzt selbst den Rang

---

1 Strom. VII 57, 1, III 41, 28ff.; dieser Aufstieg findet statt *διά τινος οἰκείου φωτός* — zum ganzen Abschnitt cf. Horts Kommentar (S. 285). Eine genaue Analyse zeigt uns die für Clemens so charakteristische Kombination von platonischer Redeweise, Mysterientermini, den Fachausdrücken der stoischen Wissenschaftslehre und biblischen Sprüchen.

2 Strom. IV 116, 2, II 299, 18ff.: ... *ἐπιδεικνύμενος τοῖς ἐφεστῶσι τῇ ἀνόδῳ ἀγγέλοις* ...; 117, 2, II 299, 24ff.: *οἱ τὸ τέλος ἀπαιτοῦντες*.

3 Strom. V 79, 1, II 378, 19ff.

4 Z. B. Strom. VII 82, 5, III 59, 2ff.: *τέμνει διὰ τῆς ἐπιστήμης τὸν οὐρανόν, καὶ διελθὼν τὰς πνευματικὰς οὐσίας καὶ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ ἐξουσίαν ἅπτεται τῶν θρόνων τῶν ἄκρων* ...; Strom. VII 57, 5, III 42, 13f.: *εἰς τὴν πατρῴαν αὐλὴν ἐπὶ τὴν κυριακὴν ὄντως διὰ τῆς ἁγίας ἑβδομάδος ἐπείγεται μονήν*. Hier bedient sich Clemens offensichtlich der bei den häretischen Gnostikern üblichen Terminologie, woraus man jedoch nicht allzuviel folgern darf. Vgl. zu allem Horts ausführliche Note, S. 286f. Strom. VII 12, 3f., III 9, 28ff.

5 Strom. VII 57, 5, III 42, 10f. Hort, S. 286, führt Parallelen bei Clemens an. Origenes liebt diesen Ausdruck ebenfalls und sieht in der Schau Gottes das, was Pneumatiker und Engel miteinander verbindet, z. B. Joh. Com. XIII 7, IV 231, 32f. Preuschen: *θεωρῆσαι τὴν ἀλήθειαν ἀγγελικῶς*; XIII 16, IV 240, 18f.: *οὕτως οἱ ἤδη τῇ διαθέσει τὸ ἰσάγγελοι εἶναι ἐσχηκότες οὐδὲ ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσουσιν τῷ πατρί, ἀλλὰ βέλτιον*.

einer englischen Natur und kann nun seinerseits Anfänger in die Mysterien des Himmels einführen, ja er rückt noch höher empor und thront mit den Protoktisten, der erhabensten Engelklasse[1]. Von hier aus gibt es nur noch einen Schritt, der die Vollendung bedeutet, *σὺν τῷ κυρίῳ γίγνεσθαι*[2], das ewige Schauen des Herrn und seiner Herrlichkeit[3]. Patrick hat einen richtigen Eindruck von diesem unablässigen inneren Wachsen gewonnen, wenn er schreibt: „eternal life must mean eternal progress, new revelations of God ...“[4] Clemens hat als erster

---

Ecl. 57, 4f., III 154, 5ff. führt diese Gedanken weiter aus und macht nähere Angaben über den Aufstieg, die nicht unclementinisch sein müssen: ... *οἱ γὰρ ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀγγέλους μεταστάντες χίλια ἔτη μαθητεύονται ὑπὸ τῶν ἀγγέλων .... εἶτα οἱ μὲν διδάξαντες μετατίθενται εἰς ἀρχαγγελικὴν ἐξουσίαν*. Diese Anschauungen finden sich in den Strom. wieder und entsprechen denen des Origenes, der sich den Aufstieg gleichfalls als eine ständig fortschreitende Unterweisung in der Gnosis vorstellt.

1 Strom. VII 56, 6, III 41, 23ff.: *καὶ θεοὶ τὴν προσηγορίαν κέκληνται, σύνθρονοι τῶν ἄλλων θεῶν, τῶν ὑπὸ τῷ σωτῆρι πρώτων τεταγμένων, γενησόμενοι*. Die Protoktisten begegnen uns auch in dem eben zitierten Abschnitt Ecl. 57, 1, III 153, 25ff.: *οἱ ἐν τῇ ἄκρᾳ ἀποκαταστάσει πρωτόκτιστοι* — sie sind der Thron Gottes.

Collomp hat, worauf wir bereits in der Einleitung hingewiesen haben, diese Partien der Ecl. (bes. § 56f.) seiner Quelle zugewiesen (Collomp, S. 25) und alle Ausführungen über die Engelhierarchien, die *προκοπή* der Gläubigen und deren Unterweisung durch Engel dem Clemens abgesprochen. Auch die Erwähnungen der Protoktisten in Strom. V 35, 1, II 349, 12 und VI 143, 1, II 504, 18f. führt er auf einen Einfluß der Quelle zurück. Aber schon in Tobias 12, 15 heißt es: *ἐγώ εἰμι Ραφαήλ, εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων*, und im Hirten des Hermas, der Clemens gut bekannt war, las er: *οὗτοί εἰσιν οἱ ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ πρῶτοι κτισθέντες* (Vis. III 4, 1; cf. Sim. V 5, 3: *οἱ ἅγιοι ἄγγελοι οἱ πρῶτοι κτισθέντες*). Es handelt sich also um eine spätjüdische Vorstellung, die das frühe Christentum übernommen hat. Bei den Engelhierarchien liegen die Dinge ähnlich, und der Gedanke eines allmählichen Fortschreitens infolge wachsender Belehrung ist gut clementinisch und origenistisch. Die engen Beziehungen zwischen gewissen Partien der Strom. und der Ecl. würden nur beweisen, daß auch die betreffenden Ausführungen in den Ecl. clementinisches Gedankengut vortragen. Ich halte also die Verwendung dieser Abschnitte methodisch für gerechtfertigt und stimme daher Casey zu, der den ganzen stufenförmigen Aufstieg auf Clemens selbst zurückführt (Excerpta, S. 30—33).

2 Strom. VII 57, 2, III 42, 1f.; cf. auch Strom. IV 155, 4, II 317, 17f.: *οἷον ἄγγελος ἤδη γενόμενος σὺν Χριστῷ ἔσται*.

3 Strom. VII 56, 5, III 41, 21ff.

4 Patrick, S. 167.

diesen Aufriß einer stufenförmigen Entwicklung skizziert. Origenes hat eine ausführlichere und lebendigere Beschreibung der einzelnen Stadien geliefert, und dank seines Einflusses begegnen wir diesem Schema bei den östlichen Schriftstellern. Viller hat uns gezeigt, daß Evagrius sich in diesen Bahnen bewegt und, von ihm angeregt, Maximus Confessor[1].

Mag dieser Prozeß des Reifens auch erst in fernen Zeiten stattfinden und dafür auch eine ungewöhnliche Steigerung der Gnosis erforderlich sein, so ist es doch schon hier auf Erden möglich, einen Einblick in die kommende Entwicklung zu erhalten. Clemens sagt es ausdrücklich, daß dies ebenfalls zu ihrem Inhalte gehört: *προδιδάσκουσα τὴν ἐσομένην ἡμῖν κατὰ τὸν θεὸν μετὰ θεῶν δίαιταν*[2].

Kehren wir nochmals zu Strom. VII 17, 2f., III 12, 28ff. zurück, so sehen wir, daß dieser auch eine Kenntnis des Logos in sich beschließt (Z. 31). Die spekulativen Erwägungen des Clemens bewegen sich dabei in zwei Richtungen. Im Anschluß an Philo behauptet er, daß Gott *ἀναπόδεικτος* sei, während man zum Sohn Zugang habe. Er sei der Inbegriff aller *δυνάμεις*, weshalb man von ihm keine adäquate Vorstellung erhält, solange man sich nur an eine *δύναμις* halte. Dieses Verhältnis der *δυνάμεις* zum Logos wird dann in einer Weise geschildert, die fast an Plotin gemahnt (Bild vom *κύκλος*, Enneaden V 1, 7) und seit Daehne die Aufmerksamkeit mancher Philosophiehistoriker erweckt hat[3]. Daneben richtet sich das Augenmerk auf den Logos selbst und dessen Beziehungen zu Gott. Zu 1. Joh. 2, 13 bemerkte Clemens: »patres« autem perfectos appellat, eos qui »intellexerunt quod erat ab initio« et intellegibiliter perceperunt, filium[4]. In den bedeutsamen Ausführungen über Pistis und Gnosis zu Beginn von Strom. V weist er mit Nachdruck auf das Verhältnis von Gott

---

1 Viller, RAM, 1930, S. 245, weist auf Maximus, de charitate I 94. 98f., II 26 hin: connaissance des choses visibles, connaissance des êtres incorporels, connaissance de Dieu.

2 Strom. VII 56, 3, III 41, 16f.

3 Strom. IV 156, 1ff., II 317, 21ff.; cf. 157, 1, II 318, 3ff. Für Philo cf. etwa QEx II 67, S. 514 Aucher (griechisch bei Harris, S. 66); der Logos als Inbegriff aller *δυνάμεις*: som. I 66, III 219, 5ff. Daehne, S. 83 bis 88, 96ff.

4 Fragment 24, III 212, 29f.

und Logos hin. Wie diese eng zusammengehören, so auch jene. Daher richtet sich nicht allein die Pistis auf Christus, sondern auch die Gnosis: *γνῶναι δὲ ἀνάγκη τίς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*[1], die sich damit zugleich zu einer *γνῶσις θεοῦ* erweitert[2]. In den Ecl. geht Clemens noch einen Schritt weiter und schließt auch die Erkenntnis des Hl. Geistes in die Gnosis mit ein, sagt er doch von der Trinität: *τὸν περὶ αὐτῶν λόγον, ὅς ἐστι γνωστικός*[3].

Überblickt man alles, so erkennt man, wie reichhaltig der Inhalt der Gnosis ist, wie verschiedenartige Gebiete er umspannt. Die Ähnlichkeit zwischen den Anschauungen eines Clemens und Origenes ist hier sehr groß, was man bei jenem aber vermißt, ist die Logosmystik. Wie innig hat Origenes von der Geburt Christi im Inneren des Gläubigen gesprochen, wie glutvoll in seinen Auslegungen des Hohenliedes die geheimen Beziehungen des Vollkommenen zum Logos unter dem Bilde der Brautmystik geschildert! Die Haltung des Clemens ist zurückhaltender, kühler; die persönlichen Erfahrungen seines großen Nachfolgers scheinen ihm fremd gewesen zu sein. Seine Gnosis bleibt im Bereich der Meditation, aber sie ist doch mehr, als was wir heute unter spekulativer Theologie verstehen. Es handelt sich nämlich auch auf dieser Stufe nicht allein um das Gewinnen von Erkenntnissen mittels des diskursiven Denkens, sondern immer betont Clemens, daß die Gnosis eine *ἐπιστήμη θεία* und ein Licht sei, das in der Seele aufleuchtet und alles erhellt[4]. Hier wie auch sonst findet ein Synergismus statt, ein Zusammenwirken von göttlicher Erleuchtung und menschlicher Anspannung. Cayré, der diese Doppelheit herausgespürt hat, charakterisiert die Gnosis daher mit dem Satze: elle est une

---

1 Strom. V 1, 2, II 326, 8. Damit stimmen die Ausführungen zu II. Joh. 9 überein: qui habet filium in intellectu perceptibiliter, et patrem quoque cognoscit et magnitudinem virtutis eius sine initio temporis operantem intellegibiliter mente contuetur (Fragment 24, III 215, 8ff.).

2 Strom. V 1, 4, II 326, 14ff.: *γνῶσις δὲ υἱοῦ καὶ πατρός*, und diese Gnosis bedeutet ein Erfassen der Wahrheit. Auch in Strom. VII 17, 2, III 12, 30, der großen Übersicht über den Inhalt der Gnosis, lesen wir an erster Stelle: *τί μὲν τὸ πρῶτον αἴτιον*.

3 Ecl. 29, 1, III 146, 3.

4 Strom. III 44, 3, II 216, 18ff.: *οὐ γὰρ λόγον ψιλὸν εἶναι τὴν γνῶσιν φαμεν, ἀλλά τινα ἐπιστήμην θείαν καὶ φῶς ἐκεῖνο τὸ ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγενόμενον .... τὸ πάντα κατάδηλα ποιοῦν ...*

connaissance mixte, à la fois divine et humaine, intuitive et discursive[1], oder wie er es in seiner Schulsprache ausdrückt: méditation contemplative parfaite. Sie hält also eine Mitte inne; wie sie von jeder nur menschlichen Betätigung des Intellekts zu unterscheiden ist, so auch von jeder Kontemplation im strengen Sinne, die ganz göttliches Geschenk ist (der Contemplatio infusa, wie die beschreibende Mystik späterer Zeiten sagte)[2].

Hierbei fragt es sich jedoch, ob diese Charakteristik für den ganzen Bezirk der Gnosis zutrifft oder ob deren höchster Gipfel eine andere Eigentümlichkeit aufweist. Alles bisher Beschriebene stellt nur ein Durchgangsstadium dar, das Ziel, dem die Entwicklung zustrebt, ist die Schau Gottes. Hier münden die Wege der göttlichen Erziehung, mögen sie im einzelnen noch so mannigfaltig sein, schließlich doch ein: *ἔστι δὲ ἡ κατὰ τὸν θεὸν παιδαγωγία κατευθυσμὸς ἀληθείας εἰς ἐποπτείαν θεοῦ*[3]. Unsere nächste Aufgabe hat daher darin zu be-

---

1 Cayré, S. 178. Er überträgt gewiß die Terminologie einer späteren Zeit auf die Kirchenväter, aber bei Clemens mit gutem Grunde, denn er trifft genau den doppelten Charakter der Clementinischen Gnosis — wenigstens auf dieser unteren Stufe, wie ich einschränkend bemerken möchte.

2 Man sieht heute, besonders in der katholischen Literatur, in der Gnosis häufig eine Kontemplation, unterscheidet dabei aber nicht immer die verschiedenen Stufen und faßt auch den Terminus Kontemplation nicht schärfer. Daher sind die Umrisse des Bildes verschwommen; cf. Viller, Spiritualité, S. 41: qu'un des éléments de la gnose c'est la contemplation; Bardy, Spiritualité, S. 195: une intuition supérieure; Lebreton, Histoire de l'Église II, S. 245, 247: par la contemplation ou . . . par la gnose. Guilloux, S. 298: la contemplation du gnostique . . . reste toujours consciente, parfaitement claire et très active.

A. Fonck spricht dagegen in seinem großen Mystikartikel unserem Autor jede Kontemplation ab und sieht in der Gnosis vornehmlich une tradition philosophico-théologique, Clemens habe im Grunde nur den Glauben im Auge gehabt, durch den man Gott schauen könne (DThC X 2, Sp. 2605). Ebenso bemüht sich Dudon, der große Kenner des quietistischen Streites, um den Nachweis, daß die Gnosis keinen mystischen Charakter habe. Sie sei natürlich keine contemplatio infusa, aber wahrscheinlich überschreite sie auch nicht ‚l'acte de foi et la portée de la raison' (S. 17f., 21). Mich haben meine Untersuchungen in die Nähe von Cayrés Urteil geführt, und wenigstens für die eben beschriebene Stufe der Gnosis stimme ich ihm zu.

3 Päd. I 54, 1, I 122, 8f.

stehen, diese Schau Gottes, die das Ziel des Aufstiegs darstellt, in ihrer Eigenart scharf zu erfassen und damit zugleich die Frage zu beantworten, ob und inwieweit Clemens als Mystiker zu bezeichnen ist.

d) Die ständige Schau Gottes als Ziel und Höhepunkt der Gnosis

Es empfiehlt sich wieder, vom Terminologischen auszugehen. Clemens bedient sich mannigfacher Wendungen, um dieses Erlebnis inhaltlich zu umschreiben, am häufigsten stoßen wir auf das Wort *θεωρία*[1], das Plato noch nicht in diesem fast technischen Sinn verwandte[2], das aber in späterer Zeit mit Vorliebe für religiöse Zwecke benutzt wurde. Philo ist uns dafür ein wertvoller Zeuge[3], bei Plotin begegnen wir dem gleichen Sprachgebrauch[4].

---

1 Ich führe hier wie in den folgenden Anmerkungen immer nur einige Belegstellen an und verweise im übrigen auf Stählins Index, der weiteres Material bietet. Strom. V 36, 4, II 351, 6f.; VI 98, 3, II 481, 16; VII 10, 2, III 9, 9; VII 83, 3, III 59, 24f.: *τὸ τέλος αὐτῷ .... εἰς θεωρίαν περαιοῦται.*

2 Bei Plato bedeutet *θεωρία* zunächst das körperliche Sehen; soll dieses nicht gemeint sein, so bedarf es eines besonderen, erläuternden Zusatzes: *αὐτὸν νοήσει, ἀλλ' οὐκ ὄμμασι θεωρεῖν* (Staat VII 529 B). Sodann versteht er darunter eine wissenschaftliche Erkenntnis, weshalb er *θεωρία* mit *ζήτησις* zusammenstellt (Gesetze XII 951 C: *ἄνευ ... ταύτης τῆς θεωρίας καὶ ζητήσεως*). Endlich drückt er mit *θεωρία* die Schau des Göttlichen selbst aus, bzw. der Ideen: *εἰ ἀπὸ θείων ... θεωριῶν ἐπὶ τὰ ἀνθρώπειά τις ἐλθὼν* (Staat VII 517 D), cf. die berühmte Stelle aus dem Phädrus, wo es von der Seele heißt: *θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται* (247 D).

3 Philo, heres 274, III 62, 18ff. Philo verwendet *θεωρία* mit Vorliebe für ein höheres Stadium und setzt sie dann mit *σοφία* gleich. Nur gelegentlich gebraucht er dies Wort in einem weiteren Sinn, wie in congr. 20, III 76, 7: *ταῖς ἐγκυκλίοις θεωρίαις* = wissenschaftliche Erkenntnis. Die Philonische Terminologie ist bekanntlich recht schwankend, aber der Akzent hat sich doch, vergleicht man Philo mit Plato, ganz beträchtlich nach der religiösen Seite hin verschoben.

4 Man vergleiche nur für Plotin, Enneade III 8: *περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός*! Plotin will das Thema behandeln: *πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι*, wobei er den ganzen Kosmos als ein großes Stufenreich von *θεωρία* auffaßt, die sich immer höher entwickeln: *τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν καὶ ἀεὶ οἰκειοτέρων τῶν θεωριῶν γιγνομένων* (cap. 8). *θεωρία* im eigentlichen Sinne ist die Schau des Einen, alles andere ist nur Abbild.

Die christlichen Alexandriner[1] stehen also in einem bestimmten Traditionszusammenhang.

Lesen wir bei Clemens die Wendung *νοῆσαι τὸν θεόν*[2], so geht auch sie auf eine Platonische Redeweise zurück, nur steht das Wort *νοεῖν, νόησις* bei Plato in weiterer Bedeutung[3], die sich erst in den folgenden Jahrhunderten verengt. Wieder stimmen Origenes[4] und Plotin[5] terminologisch mit Clemens überein.

Neben dieser aus dem Platonismus stammenden Ausdrucksweise stoßen wir besonders häufig auf das in der stoischen Wissenschaftslehre so beliebte Wort *κατάληψις*[6], wofür gelegentlich auch *διάληψις* eintritt[7]. Wir wundern uns nicht, wenn wir bemerken, daß Clemens hierin bereits in Philo einen Vorgänger gehabt hat[8].

Der Mysteriensprache gehört die Bezeichnung *ἡ τοῦ θεοῦ ἐποπτεία* an[9], doch darf dabei nicht übersehen werden, daß sie sich auch bei Plato findet[10].

---

1 Für Origenes cf. Joh. Com. XIII 7, IV 231, 32f. Preuschen: *θεωρῆσαι τὴν ἀλήθειαν*; Ps. 22, XII 93 Lo.: *τῆς ἀληθείας θεωρίαν*; Joh. Com. XXXII 27, IV 472, 30 Preuschen: *τὴν θεωρίαν θεοῦ.*

2 Prot. 69, 1, I 52, 24f.; Strom. IV 136, 4, II 308, 25ff.: *τὸ ἀεὶ νοεῖν* entwickelt sich zur *θεωρία.*

3 Plato verbindet daher *νόησις* mit *λογισμός* (Staat VII 524 B). Gern gebraucht er jedoch *νοεῖν, νόησις,* um die Beziehung zu Gott bzw. den Ideen auszudrücken, z. B. Staat VI 507 B: *ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ*; und in der so häufig zitierten Phädrus-Stelle lesen wir: *νοήσαντες θεὸν* (246 C). Für die Verbindung von *νόησις* und *θεωρεῖν* cf. Staat VII 529 B.

Philo übernimmt diesen Platonischen Sprachgebrauch, cf. mut. 6, III 157, 5f.: *νοήσει γὰρ τὸ νοητὸν . . . . καταλαμβάνεσθαι.*

4 Origenes, Ps. 4, XI 454 Lo.; 9, XII 19 Lo.: *νοῆσαι.*

5 Plotin, Enneaden III 8, 8: in der unmittelbaren Fortsetzung der oben zitierten Stelle verwendet Plotin abwechselnd mit *θεωρία*: *νοεῖν*; beachte auch die Zusammenstellung *θεώρημα καὶ νόημα.*

6 Päd. II 1, 3, I 154, 10; Strom. V 66, 2, II 370, 16f.; VI 54, 1, II 459, 10; VI 162, 4, II 515, 28f.; VII 17, 1f., III 12, 27ff.; VII 57, 1, III 41, 31: *καταληπτικῶς τὸν θεὸν ἐποπτεύειν.*

7 Strom. V 1, 4, II 326, 16; VI 146, 3, II 507, 9f.: *τὴν περὶ θεοῦ διάληψιν.*

8 Philo, spec. I 44, V 11, 12f.: *τὴν δ' ἐμὴν κατάληψιν οὐχ οἵαν ἀνθρώπου φύσις . . . . δυνήσεται χωρῆσαι.*

9 Päd. I 28, 1, I 106, 24f.: *τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν*; I 54, 1, I 122, 9: *εἰς ἐποπτείαν θεοῦ*; Strom. VII 68, 4, III 49, 15: *κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἐποπτείαν . . . .*

10 Plato, Phädrus 250 C: *μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες*. Bei Philo habe ich hierfür keine Parallele gefunden (Leisegangs Index führt dies Wort gleichfalls nicht an, cf. S. 290).

Mit diesen Entlehnungen aus Philosophie und religiöser Sprache der Umwelt kombiniert Clemens biblische Wendungen wie *γιγνώσκειν τὸν θεόν*[1], bzw. *ἐπιγνῶναι τὸν θεόν*[2], oder *ὁρᾶν τὸν θεόν*[3]. Sie sind auch gut philonisch[4]; und wenn er meint, daß man unter dem Sehen ein „Verstehen" zu verstehen habe[5], so liest man bei Philo die gleiche Erklärung[6]. Es liegt in der Linie unserer bisherigen Ausführungen, wenn wir beobachten, daß Origenes diese Ausdrücke seines Vorgängers übernommen hat[7]. Alle drei Alexandriner stimmen endlich noch darin überein, daß sie das enge Verhältnis zu Gott in der Schau mit *χωρεῖν* umschreiben[8]. Clemens kombiniert

---

1 Strom. II 47, 4, II 138, 12; III 101, 2, II 242, 25f.; VII 47, 3, III 35, 19; III 101, 3, II 242, 27f.: *τὴν ἀλήθειαν γινώσκομεν.*

2 Päd. I 25, 1, I 105, 2; 53, 3, I 122, 5; II 14, 6, I 164, 16f.

3 Sehr häufig, z. B. Strom. VII 68, 4, III 49, 17: *ὁρᾶν ἀιδίως*. Es steht meist in Verbindung mit I. Kor. 13, 12: *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*. Im gleichen Verse lesen wir die Worte *γινώσκω, ἐπιγνώσομαι*. Ersteres findet sich häufig in den Paulinischen Briefen (I. Kor. 2) und Johanneischen Schriften, letzteres vornehmlich bei Paulus.

4 Philo gebraucht *γνῶσις, γινώσκω* seltener (z. B. L. A. III 126, I 141, 7f.: *τὸ δὲ τέρμα τῆς ὁδοῦ γνῶσίς ἐστι . . . θεοῦ*) und setzt dafür auch *ἐπίγνωσις* (L. A. III 48, I 123, 22) — er bevorzugt freilich *ἐπιστήμη*. Mit Vorliebe schreibt er dagegen *ὁράω*. Die Vollkommenen nennt er gerne *οἱ ὁρατικοί* (plant. 46, II 143, 8; 60, II 145, 16), und Israel wird stets als *ὁρῶν τὸν θεόν* übersetzt, was Clemens natürlich übernimmt.

5 Päd. I 77, 2, I 135, 8ff.: . . . *διὸ καὶ ὁ Ἰσραὴλ ὁ ὁρῶν τὸν θεόν, τουτέστιν ὁ συνίων τὸν θεόν.*

6 Philo, L. A. II 81, I 106, 23: *ἰδέτω καὶ κατανοησάτω.*

7 Für Origenes verweise ich nur auf de princ. I 1, 1, V 17, 11 Koetschau: deum cognoscere; de princ. I 1, 8f., V 26, 2ff.: aliud est videre, aliud cognoscere; das geistige Sehen ist dagegen gleichbedeutend mit: mente eum intellegere atque cognoscere. — Joh. Com. XIX 22, IV 324, 2f. Preuschen: *ὁρᾶν θεόν*; bei Origenes ebenfalls in der Verbindung *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* (de princ. II 6, 7, V 147, 11f. Koetschau).

8 Für Philo cf. det. 89, I 278, 24ff.: *χωρῆσαι γλιχόμενος καὶ τὴν ἀκατάληπτον θεοῦ φύσιν*; spec. I 44, V 11, 12f.: *τὴν δ' ἐμὴν κατάληψιν οὐχ οἷον ἀνθρώπου φύσις ἀλλ' οὐδ' ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος δυνήσεται χωρῆσαι*; QEx II 67, S. 514 Aucher (griechisch bei Harris, S. 66): *νοῦς . . . οὐ γὰρ χωρήσει τὸ μέγεθος . . . .*

Bei Clemens findet es sich häufig, es dient zunächst zur Bezeichnung des Verhältnisses zu Gott in seiner allgemeinsten Form, z. B. Prot. 106, 3, I 76, 12: *χωρῆσαι τὸν θεόν*; 113, 3, I 80, 5; dann aber auch als Ausdruck für die höheren Stufen der Schau, z. B. Strom. VII 8, 6, III 8, 6f.: *τοῖς χωρῆσαι μὴ δυναμένοις*; VII 104, 3, III 73, 24f.: *κεχωρηκέναι τὸ μέγεθος τῆς γνώσεως.*

gern mehrere Ausdrücke miteinander, ohne sich dadurch stören zu lassen, daß sie ganz verschiedenen Kreisen entstammen; sie werden für ihn alle die gleiche Bedeutung besessen haben. Besonders lehrreich ist hierfür Strom. II 47, 4, II 138, 11ff.: *τὸν θεὸν . . . γινώσκειν . . ., ἥτις ἂν εἴη θεωρία μεγίστη, ἡ ἐποπτική, ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη*; und häufig erscheint *θεωρία* in der Verbindung *θ. ἐπιστημονική, θ. καταληπτική, θ. ἐποπτική*[1].

Wie aus allem hervorgeht, bedient sich Clemens der damals üblichen Ausdrucksweise, wie er sie in den Kreisen des späten Platonismus vorfand, der im Begriffe war, sich in eine Religion umzuwandeln, wie er sie bei Philo las. Er hat diese Terminologie in christlichen Kreisen heimisch gemacht, Origenes hat sie von ihm übernommen, und dank des großen Einflusses der Alexandriner begegnen wir ihren Spuren bei den östlichen Vätern bis in die byzantinische Zeit hinein. So bedeutsam die Rolle auch sein mag, die Clemens hier als Pionier gespielt hat, für das genaue Verständnis seiner inneren Erfahrungen wird uns diese seine Sprache keine wesentlichen Dienste leisten. Er hat sich mit Bewußtsein hier wie auch sonst der Redeweise seiner Zeit angepaßt, um sich verständlich zu machen, was er aber eigentlich meinte, wird man nicht aus der Terminologie, sondern nur aus einer behutsamen Verknüpfung versteckter Andeutungen erschließen können.

Versuchen wir das Wesen dieser Schau im einzelnen näher zu bestimmen, so müssen wir zunächst darauf hinweisen, daß diese nur durch die Vermittlung des Logos bzw. Christi möglich ist, ebenso wie jede Gotteserkenntnis an den Herrn gebunden ist[2]. Man sieht also gleich im Ansatz die streng

---

Origenes bedient sich der gleichen Wendung, z. B. Joh. Com. XX 6, IV 334, 2 Preuschen: *τὸ μέγεθος χωρεῖν*; I 35, IV 45, 32: *χωρῆσαι δόξαν πατρικήν*. Rufin übersetzt capere deum (de princ. I 3, 8, V 62, 12; II 6, 3, V 142, 15; III 6, 9, V 290, 22 Koetschau), bzw. capere veritatem (de princ. I 1, 1, V 17, 8 Koetschau).

1 Für die Belege verweise ich auf Stählins Index, S. 475, rechte Spalte.

2 Wie schwungvoll preist Clemens im Prot. Christus, bzw. den Logos, als den Bringer aller Gotteserkenntnis, z. B. 10, 2, I 10, 12ff.; 10, 3, I 10, 19: *δι' οὗ μόνου θεὸς ἐποπτεύεται*; 68, 4, I 52, 14ff.; 84, 6, I 64, 7; 113, 4—5, I 80, 5ff.: hier steigert sich seine Sprache zum Hymnus: *χωρήσωμεν τὸ φῶς, ἵνα χωρήσωμεν τὸν θεόν*. Päd. I 57, 2, I 124, 4: *πρόσωπον δὲ τοῦ θεοῦ ὁ λόγος, ᾧ φωτίζεται ὁ θεὸς καὶ γνωρίζεται*.

christliche Haltung des Clemens, die ihn grundsätzlich von ähnlichen Aussagen seiner heidnischen Zeitgenossen trennt. Sodann gilt es zu beachten, daß der Vollkommene von sich aus nie zu dieser Schau gelangen kann, sondern daß diese immer göttliches Geschenk bleibt: *ἀγωγὸν δὲ τὸ ἐραστὸν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ θεωρίαν παντὸς τοῦ ὅλον ἑαυτὸν τῇ τῆς γνώσεως ἀγάπῃ ἐπιβεβληκότος τῇ θεωρίᾳ*[1]. Gewiß sind auch von menschlicher Seite aus Voraussetzungen zu erfüllen, die sittliche Reinheit, die völlige Selbsthingabe an die Gnosis, aber dies bietet keine Gewähr für ein Erreichen der höchsten Stufe. Ein Vergleich mit Strom. VII 68, 4f., III 49, 14ff. dient vielleicht weiterer Klärung. Clemens bezeichnet deren Gewinn als *κορυφαιοτάτην προκοπήν* und sagt dabei ausdrücklich, daß die gnostische Seele diese Schau empfängt und ihrer gewürdigt wird (*λαμβάνει, καταξιουμένη*). Der entscheidende Anstoß geht also von Gott selbst aus; gewiß soll damit nicht die Eigentätigkeit des Menschen gehemmt werden, der sich vielmehr ernstlich um die Gnosis mühen muß und fortgesetzt nach sittlicher Reinheit zu streben hat, aber immer ist es Gott, der ihn zu dieser höchsten Stufe emporheben will. Mir hat sich bei wiederholter Lektüre der Eindruck aufgedrängt, daß es sich hier im Gegensatz zu den unteren Stufen um eine Schau handelt, die etwas der Art nach anderes darstellt.

Über den Inhalt dieser Schau hat sich Clemens aus begreiflichen Gründen nicht näher geäußert, sondern sich so weitgefaßter Wendungen bedient, daß der Schleier des Geheimnisvollen kaum zu lüften ist. Daß er dies mit voller Absicht getan hat, zeigt ein Passus in QDS, wo die Vollkommenen (*τῶν ἐκλεκτῶν ἐκλεκτότεροι*) u. a. durch den bezeichnenden Zug charakterisiert werden: *ἐν βάθει γνώμης ἀποκρύπτοντες τὰ ἀνεκλάλητα μυστήρια*[2]. So heißt es etwa, die Gnosis sei eine Schau der Wahrheit[3], sie leite zu Gott[4]; für den Vollkommenen

---

Mag der Vollkommene noch so tief in die Gnosis eindringen, alles innere Wachsen bleibt an die Vermittlung des Sohnes gebunden, das *δι' οὗ* behält immer Gültigkeit, cf. Strom. II 45, 7, II 137, 12f.; 52, 7, II 141, 22f.; 77, 4, II 153, 20f.; Strom. V 12, 2, II 334, 8; Strom. VII 13, 2, III 10, 17f.; 41, 7, III 31, 23f. u. ö.

1 Strom. VII 10, 3, III 9, 9ff.

2 QDS 36, 1, III 183, 21f.

3 Ecl. 32, 3, III 147, 7f.

4 Strom. II 5, 3, II 115, 19.

gelte das τῷ θείῳ ὁμιλῶν[1], er gelange πρὸς τὸ συγγενές[2], was alles reichlich unbestimmt gehalten ist.

Weiter führt uns eine andere Beschreibung, die indes sofort neue Schwierigkeiten entstehen läßt. In Strom. V 66, 1, II 370, 10ff. unterscheidet Clemens im Anschluß an I. Kor. 3, 1ff. (Milch, feste Speise) zwei Stadien in der Entwicklung des Christen. Für das untere schicke sich ein Anfangsunterricht, das höhere sei dagegen die ἐποπτικὴ θεωρία. Deren Wesen beschreibt er mit den Worten: κατάληψις τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐσίας (66, 2, II 370, 16f.)[3], d. h. es handelt sich um eine Schau des göttlichen Wesens selbst. Dies steht jedoch mit anderen Stellen im Widerspruch. So lesen wir wenige Seiten später gelegentlich des stufenweisen Aufstieges zu Gott auf dem Wege der Abstraktion: οὐχ ὅ ἐστιν, ὃ δὲ μή ἐστιν γνωρίσαντες[4]. Es erinnert frappant an Philo und lenkt unsere Aufmerksamkeit auf Strom. II 5, 3f., II 115, 19ff., wo Gott (wiederum im Anschluß an Philo) zugleich als der nahe und der ferne bezeichnet wird: πόρρω μὲν κατ' οὐσίαν . . ., ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει (Z. 22f.), d. h. Gott begegnet uns nur in den Mittelwesen, den δυνάμεις, während sein eigenes Wesen uns verschlossen bleibt. Beiden Alexandrinern ist dies Schwanken eigentümlich[5]. Gewiß ist es zutreffend, daß der natürliche Mensch nichts über Gottes Wesen aussagen könne[6], daß er vielmehr der göttlichen Offenbarung bedürfe, aber selbst dann wird die notwendige Grenze alles Erkennens festgestellt: μόγις εἰς ἔννοιαν ἀφικνοῦνται θεοῦ, sie erlangen nur ein begrenztes Maß von Erkenntnis[7]. Es läge nahe, diese vorhandenen Unterschiede auf die beiden Stufen christlichen Lebens zu verteilen, die Pistiker nur die göttlichen Kräfte, die Gnostiker

---

1 Strom. IV 40, 1, II 266, 6.

2 Strom. VII 68, 5, III 49, 18f.

3 Wenige Zeilen später heißt es: ἡ γνῶσίς ἐστι τῆς θείας οὐσίας (Strom. V 66, 3, II 370, 21). Mir ist es nicht deutlich geworden, ob hinter diesen Ausführungen die Eucharistie steht, oder ob es sich nur um eine starke Spiritualisierung handelt.

4 Strom. V 71, 3, II 374, 14f.

5 Für Philo cf. meinen „Philo", S. 283ff., wo ich die wichtigsten Stellen zitiert habe.

6 Strom. VI 166, 2, II 517, 19ff.: . . . οὐδὲ τὴν οὐσίαν (ἀδύνατον γάρ), ἀλλὰ τὴν δύναμιν.

7 Strom. VI 166, 3, II 517, 23f.

dagegen das göttliche Wesen erfassen zu lassen, und dies hielte sich auch in der Linie Clementinischen Denkens. Aber so reinlich läßt sich die Trennung nicht durchführen. Viele Stellen der Hl. Schrift — ich erwähne nur Mt. 5, 8 und I. Kor. 13, 12 — scheinen die Schau des göttlichen Wesens zu fordern und als erreichbar hinzustellen, und mit welcher Inbrunst umkreist unser Autor diese Verse, wie leidenschaftlich ist sein Wunsch, jener gewürdigt zu werden! Aber zugleich beseelt ihn ein deutliches Gefühl für die Erhabenheit Gottes, die jedem Menschen unerreichbar ist, und die philosophische Spekulation bestärkte ihn noch darin, indem sie das Gottesbild möglichst abstrakt faßte. Die Schrift wies ihn in die gleiche Richtung, indem sie von Moses aussagte, daß er zu Gott gegangen sei ‚*εἰς τὸν γνόφον*' (Exod. 20, 21), d. h. *εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας*[1]. Wir stehen hier vor den Anfängen der sogenannten negativen Theologie, die der Areopagite so großzügig ausgebaut hat und die in der Mystik späterer Jahrhunderte solche Bedeutung gewinnen sollte, nur wird sie bei Clemens von einer anderen Tendenz durchkreuzt. Zu einer inneren Ausgeglichenheit ist er nicht gekommen. Er ersehnte die Schau des göttlichen Wesens mit Glut und Leidenschaft, und er fühlte immer aufs neue, daß er erst am Anfang stehe, daß das Ziel sich immer weiter zurückziehe, je mehr er sich ihm zu nähern scheine: on ne peut que toucher la périphérie de son être (scil. Gottes) même sur la cime de la *γνῶσις* (Lot-Borodine)[2].

Wie wird der Gnostiker dieser Schau teilhaftig? Diese Frage beantworten heißt auf die grundlegende Bedeutung des inneren Gebetes hinweisen. Es kann hier natürlich nicht unsere Aufgabe sein, die Gebetslehre des Clemens in allen Einzelheiten zu behandeln, wir müssen diesen

---

1 Strom. II 6, 1, II 116, 1f.

2 Lot-Borodine, RHR 105, S. 10, cf. S. 9: Il établit ainsi le principe même de la doctrine apophatique. Treffliche Bemerkungen bei Mondésert, S. 166—170, von denen ich einiges anführen möchte. Auf S. 166 spricht er von der Gotteserkenntnis: cette connaissance de Dieu que Clément poursuit avec tant d'ardeur et dont le désir, comme une flamme, anime toute son œuvre. Glänzend und scharfsichtig ist die Beobachtung zu Strom. V 71, 5: l'analogie du symbolisme, la théologie négative, une certaine connaissance mystique — dies alles durchdringe sich hier (S. 170, A. 22). — Abwegig ist Lazzatis Auffassung, der das ‚vedere Dio' in ein ‚conoscere per fede' umdeutet (S. 68).

Gegenstand vielmehr in der notwendigen Beschränkung vorführen, die uns unsere gegenwärtige Aufgabe vorschreibt, werden indes im nächsten Kapitel Gelegenheit finden, weitere Beobachtungen anzuschließen. Es ist im übrigen nicht einfach, ja fast kaum möglich, ein in sich zusammenhängendes Bild von Clemens als Beter zu entwerfen, weil uns in seinen Werken nur verstreute Andeutungen begegnen, die meist fragmentarischen Charakter tragen. Allein in Strom. VII finden sich ausführlichere Darlegungen über das gnostische Beten. Sie sind aber nicht immer klar und vor allem stark tendenziös; sollen sie doch den Nachweis erbringen, daß der heidnische Vorwurf der *ἀσέβεια* den Christen nicht treffe, da dieser der wahrhaft Fromme sei. So zeichnet Clemens absichtlich ein Idealbild des christlichen Beters, das er in möglichster Anpassung an die philosophische Schulsprache seinen Rivalen entgegenhält. Hätten wir Proben seines wirklichen Betens, besäßen wir von ihm noch einige Homilien, so würden wir vielleicht sofort einen Abstand von den mehr theoretischen Ausführungen spüren, die wir in Strom. VII lesen. Wir dürfen dies nie aus den Augen verlieren, weil wir nur dann einseitige Urteile mancher angesehener Forscher vermeiden[1]. Mit dieser methodischen Vorsicht studiert, können die Darlegungen der Strom. sehr aufschlußreich sein, denn sie bilden den ersten Versuch einer, wenn auch fragmentarisch ausgefallenen Darstellung des christlichen

---

1 De Faye, S. 308, meint, Clemens kenne kein christliches Gebet, sondern nur ‚une élévation toute philosophique', seine Ausführungen erinnerten ‚d'une manière frappante' an Ideen und Sprache Epiktets, während der Inhalt des Gebetes, die *νοητὴ οὐσία*, platonischen Ursprungs sei. Daneben solle sich freilich auch finden ‚un certain mysticisme chrétien', aber es fehlt jede Untersuchung darüber, wie sich dieser zur platonisch-stoischen Grundlage verhalte.

Zu dem gleichen abwegigen Resultat gelangt O. Dibelius, bes. S. 27ff., cf. S. 31: „daß sich die Vorstellungen des Clemens vom Gebet in k e i n e m w e s e n t l i c h e n P u n k t e von denen seiner philosophisch gebildeten „heidnischen" Zeitgenossen unterscheiden", oder S. 32: „. . . sein religiöses Innenleben wenig anders war als das eines Epiktet und Marc Aurel, eines Plutarch oder Plotin". Der platonische Einfluß wird ganz stark betont, während das Christliche nur oberflächlich eingewirkt haben soll.

Eine ungünstige Beurteilung erfährt das Clementinische Gebetsleben auch durch G. Bardy, Spiritualité, S. 205—207, der in der Nachfolge de Fayes glaubt, einen starken stoischen Einschlag feststellen zu können.

Gebetslebens, die in manchen Zügen origenistische Anschauungen vorwegnimmt, wenn sie auch dessen inneren Reichtum, Glut und Innigkeit bei weitem nicht erreicht und, verglichen mit dessen wunderbarer Gefühlsstärke, fast kalt und trocken wirkt[1].

Übersehen wir die Clementinischen Darlegungen über das Gebet, so fällt uns sofort auf, welchen bevorzugten Platz er diesem in jedem ernsten Christenleben zuweist. Schon die Definition zeigt uns dies zur Genüge: *ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν ἡ εὐχή*[2] — d. h. aller Verkehr der Gläubigen mit Gott vollzieht sich nur in der Form des Gebetes. Dabei gilt es indes, noch einen bezeichnenden Zusatz zu beachten: ‚*ὡς εἰπεῖν τολμηρότερον*' (Z. 15). Clemens fürchtet eine zu große Vertraulichkeit, er hat — wie wir oben gezeigt haben — ein lebhaftes Gefühl dafür, daß wir im Grunde genommen immer nur an die Peripherie Gottes rühren und daß uns auch die höchsten Aufgipfelungen unseres Gebetslebens nicht sonderlich weiterführen. Daher legt er Wert darauf, gerade bei der größten Annäherung an Gott den gebührenden Abstand zu wahren.

So ist das Leben jedes Gläubigen vom Gebete umspannt. Clemens unterläßt es nicht, mahnend auf die festen Gebetszeiten hinzuweisen, die den Tageslauf gliedern: das Morgengebet, die Tischgebete, die drei Gebetszeiten, das Abendgebet, die nächtlichen Gebete — er vergleicht die Leute,

---

1 v. d. Goltz, S. 261, sieht mit Recht in Strom. VII „die älteste christlich-theologische Erörterung dieses Gegenstandes", er ist auch sonst maßvoll in seinen Ansichten, indem er z. B. neben den philosophischen Einflüssen die „innerliche christliche Erfahrung und Erkenntnis" als Grundlage des Clementinischen Gebetes beachtet. — Bei Winter, S. 217, finden sich einige gute methodische Beobachtungen, z. B. die: „daß das Gebet und Gebetsleben nur im Ideal geschildert und vieles gar nicht behandelt" wird.

2 Strom. VII 39, 6, III 30, 15f.; cf. VII 40, 3, III 30, 30f.: *δι' εὐχῆς συνεῖναι μὲν σπεύδων θεῷ*; VII 42, 1, III 31, 26: *ἀφορμή τις ὁμιλίας τῆς πρὸς τὸν θεὸν γίνεται ἡ εὐχή*. — Gass, S. 76f., hat mit vollem Rechte betont, daß es Clemens niemals allein um die erkenntnismäßige Aneignung der Offenbarung zu tun gewesen sei, sondern daß es für ihn gelte: „Religion ist Erhebung zum Ewigen, ein betender Verkehr mit Gott, ein beseligendes Ausruhen in seiner Nähe." Ist die Formulierung auch etwas modern, so trifft Gass doch eine Seite bei Clemens, die man oft zu übersehen pflegt.

die sie darbringen, mit den Engeln[1]. Immer hat gleichsam als Leitstern über dem Leben jedes Einzelnen das Wort zu schweben: . . . *μαρτυρομένοις τὸν κύριον παρ' ὅλον ἡμῶν τὸν βίον*[2]. Dank für die erhaltenen Gaben, Bitten, Lob und Anbetung bilden den Inhalt dieser Gebete, und damit verbinden sich Fürbitten, die dem Heile der Mitmenschen gelten[3]. So ist der Gläubige täglich in gehobener innerer Stimmung, er weilt im Geiste bei Gott[4], reiht sich dem Chore der Engel ein[5], und die Beispiele rechten Betens, die bei Clemens nicht ganz fehlen[6], zeigen, daß er hier nicht allein theoretisch, sondern aus persönlicher Erfahrung heraus redet.

Man wird es daher als gewiß annehmen dürfen, daß das Gebet auch beim Aufstieg zur Vollkommenheit eine beherr-

1 Strom. II 145, 1, II 192, 26ff.: *ἀνεγειρομένοις μὲν ἐκ τῶν ὕπνων μετὰ κυρίου, ἀπιοῦσι δὲ εἰς ὕπνον μετ' εὐχαριστίας . . . .*; häufige Hinweise im Päd., so II 44, 1f., I 184, 1ff.; 77, 1, I 204, 17f., als Inhalt des Nachtgebets wird angegeben: *εὐλογήσαντας τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ μεταδόσει τῶν ἀπολαύσεων καὶ τῇ διεκδρομῇ τῆς ἡμέρας*; 79, 2, I 205, 33ff.: *διὸ πολλάκις καὶ τῆς νυκτὸς ἀνεγερτέον τῆς κοίτης καὶ τὸν θεὸν εὐλογητέον*; 79, 3, I 206, 5f.; wir sehen hier bereits die mönchische Gebetspraxis vorbereitet, und es verdient hervorgehoben zu werden, daß Clemens sich auf Ps. 118, 164 berief (*ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ᾔνεσά σοι*), einen der Hauptbelege für die Stundengebete (cf. Regula S. Benedicti, cap. 16, S. 48 Butler), wenn er dies auch in anderer Absicht tat (Strom. VII 35, 2, III 27, 13). — Die üblichen drei Gebetszeiten erwähnt Strom. VII 40, 3, III 30, 29: 3., 6. und 9. Stunde; den Osten als Gebetsrichtung Strom. VII 43, 6, III 32, 33ff. — Stellensammlungen bei Winter, S. 217; Hort, S. 275.

2 Strom. II 145, 1, II 193, 1.

3 Päd. III 101, 2, I 291, 7f.: *νύκτωρ, καθ' ἡμέραν, εἰς τὴν τελείαν ἡμέραν, αἰνοῦντας εὐχάριστον αἶνον τῷ μόνῳ πατρὶ καὶ υἱῷ*; QDS 1, 4, III 160, 9f.

4 Cf. das ‚*ἐνθέως*' in Päd. II 44, 2, I 184, 7.

5 Päd. II 79, 2, I 206, 2: *σφᾶς αὐτοὺς ἀπεικάζοντες ἀγγέλοις*; dies gilt ebenso für den Vollkommenen, cf. Strom. VII 49, 4, III 37, 6: *διὰ τούτων* (scil. Gebete) *ἑαυτὸν ἑνοποιεῖ τῷ θείῳ χορῷ*; VII 78, 6, III 56, 6ff.: *ὁ δὲ καὶ μετ' ἀγγέλων εὔχεται, ὡς ἂν ἤδη καὶ ἰσάγγελος . . . .* Weitere Parallelen bei Hort, S. 314. Es ist ein beliebter Gedanke des späteren Mönchtums, daß der Asket bereits auf Erden das Leben der Engel führt und daß namentlich sein Gebetsleben ihn diesen gleichstellt. Bei Clemens klingt diese Vorstellung also bereits an, und Origenes hat sie weiter ausgebildet.

6 Päd. I 84, 3f., I 139, 20ff.: Clemens fällt plötzlich in den Gebetsstil; schwungvoll und hymnisch; Päd. III 101, 1f., I 290, 29ff.: Gebet zum Logos; Strom. VII 72, 6, III 52, 15ff.: Gebet des Gnostikers.

sehende Stellung innegehabt hat, auch wenn es Clemens nicht ständig erwähnt hat[1]. An mehreren Stellen von Strom. VII hat er indes offen die Beziehungen zwischen Gebet und Gnosis dargelegt. Zunächst hat er darauf geachtet, daß man die Gnosis durch das Gebet erlangt: *δι' οὗ παραλαμβάνομεν τὴν γνῶσιν, διὰ τούτου δοξάζοντες ὃν μεμαθήκαμεν*[2]. Ist der Vollkommene im Besitze der Gnosis, so betet er um deren Mehrung und Bestand[3], andererseits gibt gerade die Gnosis seinem Gebete erst den rechten Sinn und die innere Weihe, ja ermöglicht es eigentlich, weil ihr Erwerb die Voraussetzung für jenes ist[4]. Schließlich ist es seine Pflicht, Gott im Gebete für das Geschenk der Gnosis zu danken: *χάριν ὁμολογεῖ τῆς γνώσεως*[5]. Wieder sehen wir, welch umfassende Bedeutung Clemens jenem beigelegt hat; es ermöglicht Gewinn, Wachsen und Besitz der Gnosis und entfaltet sich gerade dadurch immer reiner in seiner Eigenart.

Der Gipfel des Gebetslebens wird daher nur vom Gnostiker erreicht, das innere bzw. geistige Gebet ist nur ihm zugänglich. In Strom. VII 49, 6f., III 37, 9ff. unterscheidet Clemens zwei Arten des Gebetes, das mündliche (*τῇ διὰ στόματος εὐχῇ*), das kurz sein soll, und das innere (*ἐννοηθῇ μόνον*), das sich nicht äußerer Worte bedient, sondern im Herzen zum Vater seufzt[6]. Die Anspielung auf Röm. 8, 26 findet sich bei dessen Erwähnung auch sonst[7]. Niemand wird von Clemens eine ausführliche Theorie des inneren Gebetes erwarten. Was er bietet, sind nur kurze, aus der Apologetik herausgewachsene

1 Lebreton, RHE 1923, S. 501, urteilt freilich über das Gebet: elle apparaît peu ou pas dans la préparation; on semble s'élever là par son effort ascétique ou dialectique. Schon unsere allgemeinen Erwägungen über dessen Rolle lassen diese Behauptung als falsch erscheinen, unsere weiteren Ausführungen über das Verhältnis von Gnosis und Gebet bestätigen diesen Eindruck. Lebreton hat Clemens oft nicht volle Gerechtigkeit widerfahren lassen.

2 Strom. VII 31, 7, III 23, 26f.; Strom. VI 102, 1, II 483, 9f.

3 Strom. VII 46, 4, III 34, 26f.: *ὁ γνωστικὸς θεωρίαν εὔχεται αὔξειν τε καὶ παραμένειν.*

4 Strom. VI 112, 4, II 488, 11ff.; Strom. VII 39, 1, III 30, 3ff.; VII 79, 2, III 56, 19f.

5 Strom. VII 35, 3, III 27, 18.

6 Strom. VI 102, 1, II 483, 6: *εὔχεται τοίνυν ὁ γνωστικὸς καὶ κατὰ τὴν ἔννοιαν ...*

7 Strom. VII 39, 6, III 30, 16f.: *ἔνδοθεν κεκράγαμεν.*

und mehr zufällige Bemerkungen, die nicht sonderlich in die Tiefe führen. Man darf nicht übersehen, daß der Hintergrund aller Ausführungen über das Gebet in Strom. VII die Widerlegung des heidnischen Vorwurfes von der Gottlosigkeit der Christen bildet. Clemens bemüht sich um den Nachweis, daß seine G e g n e r jenen verdienten, weil sie von Gott unwürdige, anthropomorphe Vorstellungen besäßen und zum Beispiel annähmen, daß die Stimme des Beters bis zum Himmel dringen müsse. Demgegenüber betont er mit Nachdruck, daß Gott die mündlichen Gebete nicht erst abzuwarten brauche: *εἰδέναι πάντα τὸν θεὸν ..... οὐχ ὅτι τῆς φωνῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐννοίας*[1]. Was für uns die Stimme bedeute, das für Gott der Gedanke.

Es verdient ferner Beachtung, daß Clemens das innere Gebet des öfteren mit dem Bittgebet verbindet. Er will dadurch das Problem des göttlichen Vorherwissens klären und löst es so, daß die Vollkommenen — als deren Urbild erscheint die Beterin Hannah, die Mutter Samuels — ihre Bitte nicht mündlich zu formulieren brauchen: *ἐννοησαμένοις μόνον δίδωσιν*[2]. In diesem Sinne gilt das: *μηδὲ τὰ χείλη ἀνοίγοντες μετὰ σιγῆς προσλαλῶμεν*[3]. Und wenn es zu Beginn von Strom. VII über die wahre Gottesverehrung heißt: *σιγῇ μετὰ ἐκπλήξεως ἁγίας σεβαστόν*[4], so ist auch hier die apologetische Spitze deutlich: die Christen sind nicht gottlos, weil sie sich nicht am äußerlichen Kultus beteiligen, sondern sie allein verehren Gott richtig, d. h. innerlich. Es handelt sich bei allem nicht um erschöpfende Beschreibungen des geistigen Gebetes, sondern nur um mehr zufällige, durch eine bestimmte Tendenz verursachte

---

1 Strom. VII 36, 5, III 28, 23f.; cf. 37, 2, III 29, 2ff.: auch für die Engel trifft das *ἅμα νοήματι πάντα γινώσκει* zu. § 37, 4, III 29, 7ff. ist besonders wichtig: Gottes Kraft erhellt die Seele wie ein Licht, während die menschlichen *προαιρέσεις* der *φωνή* vorauseilen. Strom. VII 43, 3—4, III 32, 23ff.

2 Strom. VI 101, 3, II 482, 24ff.; VII 39, 6, III 30, 16ff. Ja, Clemens geht bis zu folgender Behauptung: *ἡ πίστις τοῦ λήψεσθαι εἶδος εὐχῆς ἐναποκειμένης γνωστικῶς* (Strom. VII 41, 8, III 31, 25f.).

3 Strom. VII 39, 6, III 30, 16f.

4 Strom. VII 2, 3, III 4, 9. Bigg, S. 131, grenzt dieses innere Gebet mit Recht gegen die Quietisten ab: the prayer of the Gnostic, even when speechless, is still conscious and active. Hort, S. 202, bestreitet dies, freilich ohne Angabe von Gründen.

Bemerkungen, die uns kein deutliches Bild schenken; ja, man könnte es überhaupt in Frage stellen, ob wir es hier mit einer höheren Gebetsstufe zu tun haben. Einige weitere Beobachtungen werden jedoch etwaige Zweifel zerstreuen helfen.

Clemens führt nämlich noch einen neuen Zug zur Kennzeichnung des inneren Gebetes an: es ist ein ständiges Gebet. Heißt es doch in einer von uns bereits zitierten Stelle: *εὔχεται . . . ὁ γνωστικὸς καὶ κατὰ τὴν ἔννοιαν πᾶσαν ὥραν*[1]. Er wird nicht müde, immer wieder zu betonen, daß beim Gnostiker das ganze Leben ein einziges Fest, weil ein einziges Gebet sei: *πάντα τοίνυν τὸν βίον ἑορτὴν ἄγοντες*, oder: *εὐχὴ γὰρ αὐτῷ ὁ βίος ἅπας καὶ ὁμιλία πρὸς θεόν*[2]. Daher ist dieser auch innerlich erhaben über das Innehalten von Gebetszeiten, er betet an jedem Orte und läßt sich auch durch äußere Tätigkeiten aller Art, ja selbst nicht durch den Schlaf von dieser Haltung Gott gegenüber abziehen[3].

Gleichwohl schließt das ständige Gebet das mündliche keineswegs aus, wie es Fénelon in seiner quietistischen Umdeutung irrtümlich angenommen hat[4]. Wenn Clemens

---

1 Strom. VI 102, 1, II 483, 6f.

2 Strom. VII 35, 6, III 27, 27; VII 73, 1, III 52, 22f.; VII 49, 3, III 37, 2f.

3 Clemens kommt hierauf häufig in Stroma VII zu sprechen, ein Zeichen, daß wir es mit einer seiner Lieblingsanschauungen zu tun haben. Ich führe daher nur einige Belege an. Strom. VII 35, 1, III 27, 11ff.: *οὐκ ἐν ἐξαιρέτοις ἡμέραις . . ., ἀλλὰ συνεχῶς τὸν ὅλον βίον*; 35, 3, III 27, 14ff. — auch hier ist die apologetische Spitze deutlich sichtbar: die Überlegenheit der christlichen Gottesverehrung gegenüber der heidnischen Opferpraxis soll aufgedeckt werden. Strom. VII 40, 3, III 30, 30ff.: begnügt sich nicht mit den üblichen Gebetszeiten; jeder Ort ist ihm für sein Gebet willkommen: Strom. VII 43, 1, III 32, 17f.; VII 49, 6, III 37, 10f.; äußere Tätigkeiten stören ihn nicht in dieser Gebetshaltung: Strom. VII 35, 6, III 27, 27ff.; VII 49, 7, III 37, 12f.; Gebet und Schlaf: Fragment 44, III 222, 19f. — Lehrreich ist ein Vergleich mit Cassian, der im ständigen Gebet den höchsten Gipfel der Vollkommenheit erblickt: hic, inquam, finis totius perfectionis est, ut eo usque extenuata mens ab omni situ carnali ad spiritalia cotidie sublimetur, donec omnis eius conversatio, omnis volutatio cordis una et iugis efficiatur oratio (Coll. X 7, 3, S. 293, 27ff. Petschenig).

4 Fénelon, le Gnostique, cap. 9 (ed. Dudon, S. 201): Il laisse toute cette régularité d'exercices actifs, sein Gebetsleben sei sans pratiques; cf. cap. 6 (Dudon, S. 186f.). Schon Bossuet hat energisch gegen diese Auslegung protestiert, Forscher späterer Zeiten haben sich dem an-

die drei Gebetszeiten erwähnt, welche die *τινές* innehalten (Strom. VII 40, 3, III 30, 28ff.), so behauptet er nicht, daß der Gnostiker dies nicht auch täte, ihm kommt es allein auf den Nachweis an, daß dieser im Gebete eifriger sei als seine Mitchristen. Lernten wir früher den Gläubigen als unermüdlichen Beter kennen, der vom Morgen bis zur Nacht, bei den Mahlzeiten und den Unterbrechungen des nächtlichen Schlafes dem Gebete oblag, so verlangt Clemens dasselbe auch vom Vollkommenen. Man vergleiche nur die von uns bereits zitierten Abschnitte aus dem Päd., die offensichtlich für einen breiteren Kreis bestimmt sind, mit Strom. VII 49, 4, III 37, 3ff., wo Clemens das gnostische Ideal beschreibt, so wird man eine überraschende Ähnlichkeit feststellen können. Hier wie dort spielen die Gebete vor dem Mahl, während des Mahles, vor dem Schlafengehen und während der Nacht eine bedeutsame Rolle, woraus man erkennt, daß der Vollkommene sich an den frommen Bräuchen des Gemeindelebens beteiligt. Sieht man schon daraus, daß sich ständiges und mündliches Gebet nicht ausschließen, so kommt man zu dem gleichen Ergebnis, wenn man den Inhalt der gnostischen Gebete sich vergegenwärtigt. Da wäre zunächst das Dankgebet zu erwähnen, das für den Gnostiker ebenso wichtig ist wie für den Gläubigen. Bezeichnet es Clemens als allgemeine christliche Tischsitte[1], so sieht er doch in ihm auch ein Charakteristikum christlicher Vollkommenheit: *πάντων δὲ τὴν σεμνὴν ἀπόλαυσιν ἐπὶ τὸν θεὸν ἀναγαγὼν ἀεὶ ..., χάριν ὁμολογῶν καὶ τῆς δωρεᾶς καὶ τῆς χρήσεως ...*[2]. Zu dem Dankgebet gesellt sich das Bittgebet. Clemens hat es gelegentlich scheinbar preisgegeben und alles Gebet auf den Dank konzentriert[3], aber dies war nur die Folge

---

geschlossen (z. B. Freppel, S. 399—401, S. 401: das ständige Gebet sei nicht als Zustand zu fassen, „où la contemplation exclut la demande").

1 Strom. VI 90, 1, II 477, 1ff.

2 Strom. VII 36, 4, III 28, 17ff.; wie wichtig diese Einstellung Clemens war, sieht man auch daraus, daß er sie in Strom. VII des öfteren erwähnt, so in VII 79, 2, III 56, 17ff.; 80, 4, III 57, 18f.: *εὐχαριστῶν ἀεὶ τῷ θεῷ*; 83, 3, III 59, 22: *κατὰ τὴν τῶν κοσμικῶν χρῆσιν οὐ μόνον εὐχαριστεῖ ...*

3 Strom. VII 41, 6, III 31, 18ff.: *οὐ μὴν παρέλκει ἡ αἴτησις, κἂν χωρὶς ἀξιώσεως δίδωται τὰ ἀγαθά*; es bliebe dann noch das Dankgebet übrig. Diese Ausführungen finden sich in einer Diskussion über das göttliche Vorherwissen. Gott kennt die Wünsche des Menschen, auch

eines konsequent durchgeführten Gedankengangs, in Wirklichkeit dachte er nicht daran, und mustert man seine Aussagen über das gnostische Beten, so begegnet man häufig der Bitte. Er beruft sich dafür auf die Schrift, von der es heißt: πλήρης δὲ ἡ γραφὴ πᾶσα ... κατὰ τὰς τῶν δικαίων εὐχὰς ἐπακούοντός τε καὶ ἐπιτελοῦντος τοῦ θεοῦ ἕκαστον τῶν αἰτημάτων[1]. Das Bittgebet hat naturgemäß einen umfassenden Inhalt, es bezieht sich jedoch vorwiegend auf den Gewinn geistlicher Güter[2] und auf die Bekehrung und innere Förderung der Mitmenschen[3]. Es erhellt ohne weiteres, daß wir es mit einem mündlichen Gebete zu tun haben, Clemens sagt es zu allem Überfluß auch selbst: ἀλλὰ τῇ διὰ στόματος εὐχῇ οὐ πολυλόγῳ χρῆται, παρὰ τοῦ κυρίου καὶ ἃ χρὴ αἰτεῖσθαι μαθών[4], und diese Worte sind umringt von Ausführungen über das innere Gebet.

Wir haben also beim Gebetsleben des Gnostikers mit einem fortgesetzten Wechsel zwischen geistigem und mündlichem Gebete zu rechnen, einem Zustand, der mystischem Beten überhaupt eigentümlich ist, den Clemens

---

ehe sie ausgesprochen werden, und erfüllt sie dem Würdigen, ohne daß es eines Gebetes bedürfte.

1 Strom. VI 29, 3, II 444, 27ff.

2 Strom. VI 77, 3, II 470, 5ff.: ... τῶν ὄντως ἀγαθῶν; VII 38, 4, III 29, 27f.: ‹ἀεὶ› τοίνυν ὁ γνωστικὸς τὴν εὐχὴν καὶ τὴν αἴτησιν τῶν ὄντως ἀγαθῶν τῶν περὶ ψυχὴν ποιεῖται; VII 39, 3, III 30, 8ff.; VII 44, 3, III 33, 11ff.; Z. 11—13 bezieht sich auf irdische Güter, Z. 13f. auf die wahren Güter (cf. Hort, S. 266); VII 46, 3, III 34, 24ff.: Gebet um θεωρία und ἀρετή; wechselnder Inhalt des Bittgebetes, der sich nach der jeweiligen sittlichen Reife des Betenden richtet; VII 79, 3, III 56, 20ff.: αἰτεῖται οὕτως ζῆσαι ... ὡς γνωστικός, ὡς ἄσαρκος, καὶ τυχεῖν μὲν τῶν ἀρίστων, φυγεῖν δὲ τὰ χείρονα. Wie man sieht, umspannt das Bittgebet alles, angefangen bei den irdischen Gütern und endend bei der Höhe gnostischen Lebens.

3 Die Bitte um die σωτηρία der Mitmenschen bezeichnet Clemens als αἴτημα τὸ βασιλικώτατον (Strom. IV 136, 1, II 308, 18f.). Sie ist ihm daher ein wesentlicher Inhalt alles rechten Gebetes und wird von ihm wiederholt erwähnt, z. B. Strom. VI 77, 4, II 470, 7f.: παμπόλλους ὡς ὅτι μάλιστα ὁμοίους αὐτῷ γενέσθαι εὔξεται, εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ; Strom. VII 79, 4, III 56, 22f.: bittet für seine Mitmenschen um Sündenvergebung; will ihnen stellvertretend einen Teil ihrer Sünden abnehmen (80, 1, III 57, 7); Strom. VII 81, 4, III 58, 9ff.: bittet um Linderung ihrer äußeren Not; Strom. VII 81, 7, III 58, 16: um Erleichterung ihrer von Gott verhängten Prüfungen.

4 Strom. VII 49, 6, III 37, 9f.

meines Wissens aber zum ersten Male in Umrissen beschrieben hat. Einige Forscher, die diesen Erfahrungen innerlich fernstehen, haben gemeint, hierin einen Widerspruch sehen zu müssen, und haben auch sonst das Wesen dieses geistigen Gebetes gründlich verkannt[1]. Es bedarf jedoch für den, der mystische Texte kennt, keines weiteren Beweises, daß das innere Gebet die höhere Stufe ist und daß alles mündliche von ihm Kraft und Glut erhält. Beide stehen in einem geheimen Wechselverhältnis und wachsen in gegenseitigem Austausch. Es ist nicht umsonst, daß die geistlichen Lehrer aller Zeiten stets darauf gedrungen haben, an der Übung des äußeren Gebetes festzuhalten, weil dieses das geistige vor einem Abgleiten in Schwärmerei und Träumerei behüten kann und zugleich einen Schutzwall gegen alle Anfechtung bildet. Andererseits zieht das mündliche Gebet aus dem allmählichen Eindringen in die göttliche Welt, das im inneren erfolgt, nicht geringen Nutzen und erreicht auch seinerseits größere Höhen (Clemens hat diesen

---

1 Typisch für diese Verkennung sind die Urteile, die v. d. Goltz fällt und die sich nur auf der logischen Ebene bewegen. Das Einzelgebet sei überflüssig, da das Gebet ja ein Zustand sein soll, Clemens hätte es auch bloß aus Achtung vor der Tradition beibehalten (S. 262). Es fehle beim inneren Gebet jeder Kontakt mit dem Leben, jenes sei vielmehr „zu einem untätigen Genießen der Erkenntnis oder Anschauung Gottes" (S. 262) herabgesunken. Daß das Beten in der Schau Gottes gipfelt und daß hieraus das sittliche Leben Kraft zur Neuformung erfährt, ist v. d. Goltz anscheinend ganz entgangen. Auch die Ausführungen auf S. 264, 266 fordern mannigfachen Widerspruch heraus.

Noch schlimmer sind die Verzeichungen, die sich O. Dibelius zuschulden kommen läßt. Urteilte v. d. Goltz über das ständige Gebet: „dem innersten Wesen des Christentums" entsprechend (S. 262), so glaubt Dibelius, „daß eine solche Auffassung des Gebets als eines Lebenszustandes in Wirklichkeit das Gebet eliminiert" (S. 21). Nach ihm hätte Clemens allen Nachdruck auf das Einzelgebet gelegt (S. 21), während das ständige überhaupt kein Gebet sei, sondern nur ein „Denken an göttliche Dinge" (S. 23), ein Gnostikerideal, das für Augenblicke verwirklicht worden sei (S. 22).

Führte Dibelius das Clementinische Gebetsleben auf platonisch-„plotinische" Einflüsse zurück, so de Faye auf stoische (ständige Gegenwart Gottes, das Gebet um geistige Güter, die Erhabenheit über äußere Formen, S. 309—311). Man kann alles nicht oberflächlicher beweisen und schlimmer entstellen, als es de Faye auf diesen Seiten getan hat. Das Christliche tritt bei Clemens fast ganz zurück, und er wird bewußt an Epiktet angeglichen, eine Tendenz, die im Clemens-Buch de Fayes überall zutage tritt.

Gedanken selbst am Bittgebet durchgeführt, cf. S. 417, A. 2).

Unsere Ausführungen haben uns den Platz erkennen lassen, den das innere Gebet im Clementinischen Gebetsleben innehat, und in großen Zügen seine Eigenart beschrieben. Jetzt werden wir mit leichter Mühe unsere obige Frage beantworten können: wie wird man dieser Schau Gottes teilhaftig? Clemens hat jene unermüdlich in seinen Schriften gestellt: wir gewinnen einen Zugang zu Gott[1], vom inneren Gebet gilt: *δι' εὐχῆς συνεῖναι μὲν σπεύδων θεῷ*[2], der Beter wird im Göttlichen heimisch[3]. Am deutlichsten hat er seine Meinung jedoch in Strom. VII 49, 4, III 37, 6f. ausgesprochen: *διὰ τούτων ἑαυτὸν ἑνοποιεῖ τῷ »θείῳ χορῷ«, ἐκ τῆς συνεχοῦς μνήμης εἰς ἀείμνηστον θεωρίαν ἐντεταγμένος*, d. h. während des geistigen Gebetes erfolgt die Schau, jenes ist das Mittel, um diese zu erlangen. Der Betende, der von unstillbarer Sehnsucht nach Gott erfüllt ist — Clemens sieht gleich Origenes hierfür auch in der Körperhaltung ein Symbol[4] —, sinkt gleichsam in die göttliche Welt ein. Clemens hat also dafür ein lebhaftes Empfinden, daß jeder mystische Aufstieg zugleich ein Wachsen im Gebet ist, daß dieser nur in der Form höherer Gebetsgnaden erfolgt. Mit all dem sollte er Schule machen. Bei ihm finden wir zuerst eine in den Grundzügen erkennbare Anschauung vom inneren Gebet[5], die Origenes übernahm und weiter ausbaute. Und doch

---

1 Strom. VII 42, 1, III 31, 27.

2 Strom. VII 40, 3, III 30, 30f.; cf. Békés, S. 89: conversatio cum deo in contemplatione indesinens . . . puram ostendit ac praestantissimam continuae orationis formam, cf. S. 94.

3 Strom. VII 45, 1, III 34, 6f.

4 Strom. VII 40, 1, III 30, 19ff.: *ταύτῃ καὶ προσανατείνομεν τὴν κεφαλὴν καὶ τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν αἴρομεν . . . ἐπακολουθοῦντες τῇ προθυμίᾳ τοῦ πνεύματος εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν* . . ., cf. Z. 23f.: *τῷ πόθῳ τῶν κρειττόνων* — im einzelnen ist diese Himmelssehnsucht platonisch formuliert. — Für Origenes cf. *περὶ εὐχῆς* 31, 2, II 396, 2ff. Koetschau, wo ebenfalls die äußere Haltung des Beters als ein Abbild von dessen seelischer Verfassung erscheint.

5 Darauf wiesen bereits u. a. hin Martinez, S. 143: Cl. „recommande la prière mentale"; Pourrat I, S. 113; Viller, Spiritualité, S. 44: La prière mentale lui était donc connue. Sie lassen es aber an einer näheren Beschreibung und an einer Einfügung in das Gesamtgefüge der Clementinischen Frömmigkeit fehlen.

welch Unterschied zwischen beiden Männern! Clemens fordert als Voraussetzung alles Betens die Würdigkeit, die der Vollkommene auch wirklich besitze[1], und kann sich nur von hier aus die Tatsache der Gebetserhörung erklären. Zuversichtlich ist die Stimmung, die den Gnostiker beseelt: *ἀκολούθως οἷς ἐνετείλω ἐζήσαμεν, μηδὲν τῶν παρηγγελμένων παραβεβηκυῖαι· διὸ καὶ τὰς ὑποσχέσεις ἀπαιτοῦμεν*[2], und die fünfte Bitte des

---

Casey, Platonism, S. 91—93, deutet das ständige Gebet zu einseitig vom Platonismus aus. Charakteristisch für seine Untersuchung ist gleich der Ansatz: das Gebet zeige „the effect of Clement's Platonic theology on his religion" (S. 91). Clemens habe sein Beten nach seinem platonischen Gottesbild gestaltet, daher ist jenes über äußere Bitten erhaben und erreicht seinen Gipfel in der contemplation (S. 92), d. h. man lebt in der „world of intellectual reality" (S. 93).

Tollinton II, S. 93f., begnügt sich mit sehr allgemein gehaltenen Urteilen, die indes nicht unrichtig sind, und hebt die „true piety" hervor, die in der Schilderung des gnostischen Betens erkennbar ist.

1 Strom. VII 39, 1, III 30, 3ff.: *διὸ καὶ τούτοις μάλιστα προσήκει εὔχεσθαι τοῖς . . . τὴν πρόσφορον ἀρετὴν ἔχουσιν αὐτῷ . . . .*, zugleich ist das Beten abhängig von der rechten Erkenntnis der wahren Güter (cf. Z. 3: *τοῖς εἰδόσι*, Z. 4: *οἳ ἴσασι*), d. h. es verknüpft sich mit dem griechischen Intellektualismus und sieht auch in ihm eine Voraussetzung. Strom. VII 78, 5, III 56, 5f.: *ταύτῃ καθαρὸς εἰς εὐχὴν πάντοτε*; VII 79, 1, III 56, 16f.: *καὶ πεποιθὼς ἤδη προσίῃ ταῖς εὐχαῖς*; diese *παρρησία* ist natürlich die Folge des ‚*ἄξιος*'.

Wie wichtig für Clemens die Würdigkeit des Beters war, sieht man deutlich an der Art, wie er die Gebetserhörung behandelt. Sie ist an die Voraussetzung der Sündlosigkeit geknüpft und wird daher allein dem Vollkommenen zuteil, auch ohne daß es eines besonderen Gebetes bei ihm bedürfe. Strom. VI 78, 1, II 470, 12ff.; VI 101, 3, II 482, 22ff. (den anderen gewährt Gott *διὰ τῶν δεήσεων* ihre Wünsche); Strom. VII 41, 3—5, III 31, 12ff.: *ᾧ μόνῳ ἡ αἴτησις κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν ἀπονενεμημένη γίνεται καὶ αἰτήσαντι καὶ ἐννοηθέντι . . . δοίη δὲ ἀξίοις*; VII 73, 1, III 52, 23f.; in VII 73, 3f., III 52, 27ff. setzt sich Clemens mit dem Einwand auseinander, warum auch die Gebete der Sünder erfüllt werden — ein deutlicher Beweis dafür, daß dies als ganz ungewöhnlich empfunden wird und daher einer besonderen Rechtfertigung bedarf: es geschehe nur selten und nie *διὰ τὸν αἰτήσαντα*, sondern um anderen zu helfen.

2 Strom. VII 72, 6, III 52, 15ff. Es ist indes zu beachten, daß diese Stimmung nicht anhält, sondern sofort in die Ergebung in den göttlichen Willen umschlägt, in das gehorsame Sich-Beugen unter die göttliche *οἰκονομία*: wir wollen alle Prüfungen ertragen, die du über uns verhängst, wir wollen aus deiner Hand alles empfangen und als heilsam ansehen, *κἂν πονηρὰ εἶναι δοκῇ*. Man darf also das ‚*ἀπαιτοῦμεν*' nicht zu ausschließlich betonen. An anderen Stellen spricht Clemens ähnlich, so in Strom. VII 71, 3, III 51, 21: *ὡς θέλεις ζῶ*.

Vaterunsers betet er in dem Bewußtsein, einen Anspruch auf Gottes Vergebung zu haben, da er niemandem die gegen ihn begangenen Sünden nachträgt[1]. Überlegen ist sein Verhalten den Mitmenschen gegenüber. Es schickt sich nicht für ihn, unterschiedslos mit allen zu beten; am liebsten beschränkt er sich auf den kleinen Kreis seiner Gesinnungsgenossen. Geht dies aber nicht, so berücksichtigt er die anderen nur unter bestimmten Bedingungen[2]. Nicht ganz mit Unrecht hat man diesem Gnostiker einen gewissen geistlichen Hochmut vorgeworfen; von der Augustinischen Auffassung, wonach die Demut ein Hauptkennzeichen wahrer Vollkommenheit bildet[3], sind wir bei Clemens weit entfernt, nähern uns vielmehr bedenklich dem Porträt des stoischen Weisen.

Origenes lenkt hier entschlossen zu biblischen Vorstellungen zurück. Er ist davon fest überzeugt, daß alles innere Wachsen stets durch die Versuchung bedroht ist, die sich ebenfalls steigert[4], er verlangt vom Vollkommenen eine ständige Bußstimmung, wofür er auf Paulus als erhabenes Vorbild hinweist: quia multum compunctus est, non semel, sed semper[5]; und was das ‚ἄξιος' anbetrifft, so fragt er: *τί γὰρ ἄξιόν τις πεποίηκεν αἰωνίου μακαριότητος*[6]. Daher warnt er eindringlich vor Hochmut und preist die Demut[7], wobei er darauf aufmerksam macht, daß der Herr der armen Witwe am Opferstock den Vorzug gegeben hat, obwohl diese nicht im Besitze gnostischer Kenntnisse gewesen ist[8]. Und doch frage ich mich, ob es richtig ist, den Unterschied zwischen beiden Alexandrinern als so groß erscheinen zu lassen. Auch bei Origenes finden sich Äußerungen, die die Überlegenheit des Pneumatikers über den einfachen Gläubigen erkennen lassen, und Clemens ist nicht immer von diesem Gefühl der Selbstsicher-

---

1 Strom. VII 81, 1, III 57, 30f.: . . . *δικαίως εὔχεται* . . . .

2 Strom. VII 49, 2f., III 36, 30ff.

3 Augustin, Enarr. in Psalmos, zu Psalm 130, § 14, MSL 37, 1714: ipsa est perfectio nostra, humilitas.

4 *περὶ εὐχῆς* 29, 2, II 382, 18ff. Koetschau.

5 Jesaia Hom. 4, 3, VIII 261, 5ff. Baehrens.

6 Ps. 118, XIII 101 Lommatzsch.

7 Psalm 118, XIII 100 Lommatzsch: *μακάριον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ταπεινοῦσθαι.*

8 Joh. Com. XIX 8, IV 307, 24ff. Preuschen; cf. zu allem meine Ausführungen in „Origenes", S. 158ff.

heit beseelt (cf. S. 420, A. 2). Man achte auch darauf, daß fast alle Ausführungen über das Gebetsleben sich in Strom. VII finden und also der Tendenz dienstbar gemacht werden, den Philosophen ein Idealbild des christlichen Weisen entgegenzuhalten. Leider verfügen wir nicht über Kontrollinstanzen, die dieses auf seine Richtigkeit hin prüfen könnten, gleichwohl wird man aus gewissen Andeutungen schließen dürfen, daß einem Clemens auch andere Töne zur Verfügung gestanden haben mögen und die Kluft, die ihn von Origenes trennte, nicht so tief war, wie es auf den ersten Blick hin scheinen möchte.

Noch an einem zweiten Punkte merkt man die Überlegenheit des Origenes. Clemens hat gewiß eine Theorie vom inneren Gebet besessen, aber sie ist nur fragmentarisch und skizzenhaft geblieben. Das Verdienst seines Nachfolgers besteht vor allem darin, sie reicher ausgeformt zu haben[1]; in den Grundzügen stimmen beide jedoch überein und sehen im Herzensgebet den einzigen Weg, der Schau Gottes teilhaftig zu werden.

Mit diesen Anschauungen haben sie die mystische Frömmigkeit in Ost und West weithin beeinflußt. Die spätere Zeit hat alles in bestimmte Regeln gefaßt und dadurch für den praktischen Bedarf eines größeren Kreises nutzbar zu machen versucht. Ich erinnere nur an das sog. *μονολόγιστος*-Gebet, an die unaufhörliche Wiederholung des Namens „Jesus", das sich besonders bei Hesychius von Batos (fälschlich: von Jerusalem) findet[2], das auch Diadochus von Photice kennt[3], das sich durch die ganze östliche Frömmigkeit bis zu den Hesychasten hindurchzieht und auch in der russischen Mystik fast bis zur Gegenwart nachgewirkt hat. Man denke nur an den hl. Serafim

1 Für nähere Einzelheiten verweise ich auf meinen „Origenes", S. 207—211.

2 Für Hesychius von Batos cf. Viller-Rahner, S. 165, A. 78 (Sammlung wichtiger Stellen aus den beiden Zenturien) und S. 302. Schon vor ihm Johannes Climacus, Scala Paradisi, Gradus 28, MSG 88, 1132 B: *μονολογία δὲ πολλάκις τὸν νοῦν συνάγειν πέφυκε.*

3 Diadochus von Photice, de perfectione spirituali capita centum, cap. 59, S. 66, 9ff. Weis-Liebersdorf: *ὅσοι γὰρ τοῦτο τὸ ἅγιον καὶ ἔνδοξον ὄνομα ἐν τῷ βάθει αὐτῶν μελετῶσιν ἀπαύστως τῆς καρδίας, οὗτοι καὶ τὸ φῶς αὐτῶν τοῦ νοῦ δύνανται ὁρᾶν ποτε.* Vgl. die Stellensammlung bei Viller-Rahner, S. 226, A. 51, wobei ich besonders auf cap. 97, S. 144, 4ff. aufmerksam machen möchte.

von Sarow, der drei Jahre unablässig das Gebet des Zöllners wiederholte[1]! Aber auch abgesehen von diesen mehr technischen Anweisungen haben die Väter des geistlichen Lebens in der östlichen Kirche ihren Schülern immer wieder das ständige Gebet empfohlen, so hat es Johannes Climacus in Stufe 27 seiner Scala Paradisi besprochen, Maximus Confessor es in ‚De charitate' gewürdigt[2], und beider Einfluß war in der byzantinischen Mystik vorherrschend.

Cassian hat das Verdienst, diese alexandrinische Gebetspraxis dem Abendlande vermittelt zu haben. Schon Fénelon ist die enge Verwandtschaft der Clementinischen Darlegungen mit Cassians Collationes X aufgefallen, wo dieser eingehend über das innere Gebet handelt und auch seinerseits praktische Winke zu dessen Ausführung gibt: er empfiehlt das fortgesetzte Rezitieren des Psalmverses (Ps. 69, 2): deus, in adiutorium meum intende[3]. Unsere Aufgabe besteht jedoch nicht darin, diese Einflüsse weiter zu verfolgen, uns genügt der Hinweis darauf, daß Clemens der Ahnherr einer langen Entwicklung geworden ist, die für die Ausformung der christlichen Mystik von grundlegender Wichtigkeit werden sollte. — —

Dieses innere Gebet, das Pourrat so schön mit den Worten charakterisiert hat: „une communication intime et silencieuse de son âme avec Dieu"[4], ist der Weg, auf dem der Vollkommene

---

1 Cf. Igor Smolitsch, Leben und Lehre der Starzen, Wien 1936, S. 209.

2 Johannes Climacus, Scala Paradisi, Gradus 27, MSG 88, bes. Sp. 1100 AB; beachte die Unterscheidung: *ὧν ὁ νοῦς μεμάθηκεν ἀληθῶς εὔχεσθαι — ὧν τὸ στόμα εὔχεται.* Vgl. 1112 C.

Maximus Confessor, Capita de charitate II c. 1 u. 61, MSG 90, 984 B u. 1004 CD (wichtige Erklärung des *ἀδιαλείπτως προσεύχεται*).

3 Fénelon, le Gnostique, cap. 4 (ed. Dudon, S. 175). Neuerdings hat Dom A. Ménager auf diese Ähnlichkeiten erneut aufmerksam gemacht (VSp 9, 1923, S. 145), auch bei M. Viller, Spiritualité, S. 110—112, finden sich einige gute Beobachtungen. — Cassian handelt hierüber ausführlich in Coll. X 10; in § 1 legt er die Notwendigkeit einer formula spiritalis theoriae dar: ad quam semper tenacissime vestrum intuitum defigentes . . . sublimiores intuitus scandere illius usu ac meditatione possitis (S. 297, 10ff. Petschenig). Im folgenden wird mit großer Kunst der geistliche Reichtum entfaltet, der in diesem einen Verse enthalten ist, und abschließend in eindringlichen Ausführungen darauf hingewiesen, daß diese Formula pietatis den Menschen in allen Augenblicken seines Lebens beherrschen müsse (Coll. X 10, 14f., S. 302, 3ff.).

4 Pourrat I, S. 113.

der Schau Gottes teilhaftig wird. Wie das Gebet ständig ist, so ist auch die Schau in ihrer reinsten Ausprägung ein Zustand. Jener ist in sie versunken, nichts kann ihn von ihr trennen. Sie ist ihm gleichsam zur Natur geworden, zur *ἕξις*, wie sich Clemens unter Verwendung eines bekannten philosophischen Terminus ausdrückt[1]. Er ahmt mit allem nur die himmlischen Wesen nach, die Cherubim, deren „Stimme" er allegorisch deutet als *δόξα εὐχάριστος ἐν ἀκαταπαύστῳ θεωρίᾳ*[2], und gleich ihnen steht er lobpreisend vor Gottes Thron, unbeweglich, in Anbetung vertieft, ein *φῶς ἑστός* — wie es in Anlehnung an die religiöse Sprache der Zeit heißt[3]. Clemens spricht selten und immer nur andeutend von diesen höchsten inneren Erfahrungen; weitere Merkmale kann man ermitteln, wenn man die gelegentlichen Äußerungen über die Schau von Angesicht zu Angesicht, die Visio beatifica der ewigen Seligkeit, beachtet. Gern verbindet er mit *θεωρία* das Adjektiv *ἀκόρεστος*[4] und be-

---

1 Strom. IV 40, 1, II 266, 5: *ὅταν τοίνυν ἐνδιατρίψῃ τῇ θεωρίᾳ*; IV 136, 4, II 308, 27: *ἀΐδιος θεωρία*; Strom. VI 98, 3, II 481, 16: *ἐν ἀδιαλείπτῳ θεωρίᾳ*; Strom. VII 10, 2, III 9, 9: *ἐν ἀϊδιότητι θεωρίας*; VII 68, 4, III 49, 17f.: *ὁρᾶν ἀϊδίως καταξιουμένη τὸν παντοκράτορα θεόν*. — Diese Schau bzw. diese Gnosis wird dem Vollkommenen zum unverlierbaren Zustand, cf. Strom. VII 44, 6, III 33, 22f.; 46, 9, III 35, 11: *ἡ ἐπιστήμη ἀναπόβλητος*; 70, 5, III 50, 27ff.

2 Strom. V 36, 4, II 351, 6f. Für Philo sind die Cherubim ein Hinweis auf die Gnosis: *ἐπίγνωσις καὶ ἐπιστήμη πολλή* (Mos. II 97, IV 223, 14f.), was der traditionellen Deutung entspricht.

3 Strom. VII 57, 5, III 42, 9f.: *ἐσόμενος ... φῶς ἑστὸς καὶ μένον ἀϊδίως, πάντῃ πάντως ἄτρεπτον*. Von dem göttlichen Licht selbst heißt es ähnlich in Strom. I 163, 6, II 102, 18f.: *τὸ ἑστὸς καὶ μόνιμον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄτρεπτον αὐτοῦ φῶς καὶ ἀσχημάτιστον*. Diesem soll der Mensch in der Schau nach Möglichkeit gleichförmig werden. Einen ähnlichen Gedanken hat bereits Philo vertreten, für den Gott ‚*ὁ ἑστώς*' ist. Das Streben des Vollkommenen richtet sich darauf, dieses ‚*στῆναι*' zu erreichen. Man gewinnt es durch die *ἐπιστήμη* (cherub. 19, I 174, 15ff.). Ich habe diese Frage unter Anführung aller wichtigen Stellen in meinem „Philo", S. 326f., ausführlich behandelt.

Die Bezeichnung Gottes als des Stehenden ist damals überhaupt verbreitet gewesen, sie findet sich z. B. in der *Μεγάλη Ἀπόφασις* des Simon Magus (bei Hippolyt, Refutatio VI 12, 3; 17, 1f., III 138, 15f.; 142, 27ff. Wendland), hier freilich in einer religionsgeschichtlich interessanten spekulativen Abwandlung.

4 Strom. V 40, 1, II 353, 24: *ἐμπίπλαται τῆς ἀκορέστου θεωρίας* — in Verbindung mit I. Kor. 13, 12; VI 108, 1, II 486, 8f.; VII 13, 1, III 10, 13: *τὴν ἀκόρεστον ... θέαν*; von dieser *θέα* heißt es unter Zitierung

tont, daß es sich um ein reines, unkörperliches Erfassen handele, das der Sinne als Mittler nicht bedarf[1], wie ja auch die Schau der Engel über diese erhaben ist, und daß es gleichwohl ein ganz deutliches Bild verschaffe, das die Seele in unaufhörliche Freude versetze. Ist es doch ein Schauen von Angesicht zu Angesicht und nicht mehr im Spiegel[2]. Dies ist das hohe Ziel, dem alles Sinnen, Schreiben und Wirken entgegenführen soll, es ist das, was den Gnostiker überhaupt erst zum Gnostiker macht, das eigentliche Merkmal christlicher Vollkommenheit[3].

So lückenhaft diese Beschreibungen auch sein mögen, sie zeigen uns doch das eine mit voller Deutlichkeit, daß die Gnosis für den Vollkommenen ein unverlierbarer Besitz geworden ist. Wie häufig spricht Clemens daher von der *ἐπιστήμη ἀναπόβλητος*, wie betont er zur Kennzeichnung der Schau das *ἀδιαλείπτως*[4]! Daraus ergibt sich aber, daß es sich bei ihr nicht um Ekstasen gehandelt haben kann, denen gerade das Schwankende, der überraschende Gewinn und plötzliche Verlust, eigentümlich ist. Schon Fénelon hat darauf aufmerksam gemacht, daß die *θεωρία* nichts mit ekstatischen Erlebnissen zu tun habe: ... qui ne consiste point dans des ravissements, ni dans des

von I. Kor. 13, 12: *τὴν μακαρίαν θέαν μυηθῇ* (Strom. VI 102, 2. II 483, 11f.), wobei man sich unwillkürlich an Plotins ‚*ὄψις μακαρία*' erinnert (Enneaden I 6, 7), wie überhaupt die religiöse Terminologie Plotins mit der des Clemens überraschende Ähnlichkeiten aufweist.

1 Strom. V 74, 1, II 375, 24f.: *τὰς ἀκραιφνεῖς καὶ ἀσωμάτους τῆς διανοίας ἐπιβολάς* — dient zur Erklärung von I. Kor. 13, 12. Über die Schau der Engel cf. Strom. VII 37, 2, III 29, 2ff.

2 Strom. VII 13, 1, III 10, 11ff.: ... *ἐναργῇ δὲ ὡς ἔνι μάλιστα καὶ ἀκριβῶς εἰλικρινῆ* ....

3 Strom. V 1, 5, II 326, 20: *γνωστικοὶ .... αὐτῇ τῇ θεωρίᾳ*. Schon Fénelon hat dies betont, indem er die Gnosis bezeichnete als „le comble de la perfection du christianisme" (cap. 6, ed. Dudon, S. 164). Zu einseitig charakterisiert Ir. Hausherr die Alexandriner, wenn er von der „spiritualité intellectualiste" schreibt: la perfection coïncide avec la contemplation (Les grands courants de la spiritualité orientale, in Orientalia Christiana Periodica I, Roma 1935, S. 124), oder wenn es von dieser heißt: la seule perfection du chrétien (ebda., S. 122). — Cf. Cassian, Coll. I 8, 1, S. 14, 20f. Petschenig: ... ut divinis rebus ac deo mens semper inhaereat.

4 Cf. die Stellensammlung auf S. 424, A. 1 und Strom. VII 44, 7, III 33, 26.

extases, ni dans des paroles intérieures[1]. Die Forschung ist ihm darin weitgehend gefolgt[2]. In diesem Punkte unterscheidet sich Clemens von Origenes, der meines Erachtens jene besessen hat[3], und stimmt mit Philo überein, den ich nicht für einen Ekstatiker halte[4], ohne sich freilich dessen Manier zu eigen zu machen, zuweilen wie ein solcher zu reden.

---

1 Fénelon, le Gnostique, S. 187 Dudon; cf. 186, 224, 240, auch S. 175. Fénelon deutet freilich alles der Tendenz seiner Streitschrift entsprechend von Johann vom Kreuz aus, wobei er besonders die „Dunkle Nacht der Seele" zugrunde legt (S. 186).

2 Eine kurze Übersicht mag dies belegen. Von katholischen Gelehrten möchte ich zwei Beispiele bringen, aus älterer Zeit Cognat, S. 439; aus neuerer Guilloux, S. 298: La contemplation du gnostique . . . reste toujours consciente, parfaitement claire et très active. Die sehr rege englische Forschung lehnt ekstatische Erlebnisse bei Clemens fast einmütig ab, so Bigg, S. 124: excludes Ecstasy; S. 125 findet sich eine gute Bestimmung des komplexen Charakters der Gnosis: partly Theology, but still more the experimental knowledge of Christ; S. 132: entscheidend the disciplined reason, dagegen nicht trance. Patrick, S. 169; Tollinton I, S. 193: He never passes from the intellectual standpoint to mystic rapture; II, S. 99: It is more than knowledge, though it is less than ecstasy; Tollinton spürt bei allem heraus a certain intellectualist tone (II, S. 99); II, S. 238, 240: but not rapture. Auch sonst ist dieser Standpunkt vertreten worden, so von Scherer, S. 82; Molland, Gospel, S. 81 (unter Berufung auf Bigg) u. a.

Doch hat es nicht ganz an gegenteiligen Stimmen gefehlt. So hat Tollinton seine Meinung anscheinend geändert, denn in einer neueren Publikation schreibt er: Origen never uses the term ecstasy, and probably never had the experience. Clement comes nearer to it in occasional phrases (Universe, S. 149). Ich bin genau der entgegengesetzten Ansicht. Casey deutet Clemens ganz nach Plotin, wenn er den νοῦς sich auf die ‚world of immaterial reality' richten läßt, während die Schau Gottes nur ‚in ecstatic vision' erfolge (Platonism, S. 80). Bratke, S. 685, sieht das Ziel, dem Clemens zustrebt, im „Zustand der Verzückung", in einer „Ekstase" des „heiligen Orgiasmus", d. h. er erblickt darin einen Einfluß der Mysterienreligionen. W. Wagner, Christ und Welt, S. 76: Clemens schaue Gott „in ekstatischen Visionen", S. 96, A. 103: soll philonischer Einfluß sein.

3 Cf. meine Nachweise in „Origenes", S. 134—144. Sie sind bestritten worden von Hal Koch, Pronoia und Paideusis, S. 334—339 und H. C. Puech, Un livre récent sur la mystique d'Origène (Revue d'histoire et de philosophie religieuses 13, Paris 1933, S. 527—533). Ich würdige diese Versuche am Schluß des Buches kritisch (cf. S. 630, A. 2) und begnüge mich für den Augenblick mit der Erwähnung meiner Opponenten.

4 Cf. meinen ausführlichen Beweis in „Philo", S. 288—314.

Damit ist jedoch die Frage noch nicht beantwortet, ob man in Clemens einen Mystiker zu sehen habe. Entsprechend den vielfältigen Anschauungen, die über das Wesen der Mystik im Umlauf sind, gehen die Urteile samt ihren Begründungen weit auseinander. Eine Reihe namhafter Sachkenner entscheidet sich für Ablehnung, ihre Argumentation ist aber nicht zwingend, da die Voraussetzungen brüchig sind. So geht z. B. Bigg von der These aus: I have taken Mysticism as co-extensive with Ecstasy[1], und kommt dann naturgemäß zu dem Resultat: he is no Mystic himself[2], Clemens soll nur das Brennmaterial für die Nachfahren bereitgelegt haben. Andere Forscher wie Tollinton und Molland urteilen ähnlich[3]. Wer wie Patrick davon überzeugt ist, daß ein Mystiker immer nur sich selbst lebt, kann natürlich in Clemens keinen sehen[4]. Man hat ferner geltend gemacht, daß unser Autor sich undeutlich ausgedrückt hat, stark von griechischer Philosophie abhängig ist und daß die Gnosis einen umfassenderen Inhalt aufweist, insofern sie auch Ethisches in sich begreift[5] — Argumente, denen keine beweisende Kraft zuzusprechen ist. Man hat endlich darauf hingewiesen, daß Clemens keine mystische Erfahrung besessen habe, sondern im Philosophisch-Rationalen

---

1 Bigg, S. 132, A. 1; S. 150: There (scil. in der Endseligkeit) is no absorption, no confusion of subject and object.

2 Bigg, S. 131f. — die berühmten, oft zitierten Worte.

3 Tollinton II, S. 238ff. — eine Erörterung, die freilich auf der Oberfläche bleibt. Tollinton stimmt mit Bigg auch darin überein, daß in der Mystik das emotionale Element immer das intellektuelle überwiege (Bigg, S. 132, A. 1); Clemens bleibe daher Religionsphilosoph, der nichts ‚without the mind' tue und immer ein echter Grieche sei (II, S. 240). Molland, Gospel, S. 81; Heussi: Der Ursprung des Mönchtums, S. 43; W. Wagner, Christ und Welt, S. 96, A. 103, spricht abwechselnd von der mystischen Schauung Gottes und vom ekstatischen Schauen — nur daß er von dessen Vorhandensein überzeugt ist.

4 Patrick, S. 169 — er gibt aber immerhin zu: there is a mystic element in his ideal.

5 Diese Argumente sind älteren wie jüngeren Datums, cf. Hofstede, S. 88, 89: non recte dixisse videntur, qui mysticum fuisse illum arbitrantur, S. 95: e Philosophis Graecis etiam Clemens desumsit Gnostici sui theoriam. — Lazzati, S. 68, lehnt jede mystische Deutung der Gnosis entschieden ab, weil sie auch ‚un significato morale' habe und urteilt: significato mistico sentito nella gnosi è una colorazione esterna . . ., non un vero interiore significato, wie sie dem christlichen Gedanken entspreche, cf. auch S. 57, 58, 60.

steckengeblieben sei[1]. Alles soll dafür zeugen, daß er kein Vertreter der Mystik gewesen sei.

Verschiedene Gelehrte behaupteten das genaue Gegenteil, gehen aber bei der Begründung wie bei dem, was sie unter Mystik verstehen, weit auseinander. Störend macht sich bei einigen die Unbestimmtheit bemerkbar, mit der sie das Wort „Mystik" verwenden[2], so unter anderen bei A. Aall, dessen Darlegungen schwebend bleiben und zuweilen den Eindruck erwecken, als sei Mystik gleichbedeutend mit „in die Mysterien einzuführen"[3]. Dieser Anschauung nähert sich Meifort, wenn er bei Clemens von einer „mystischen Gottesschau" spricht, die ihren Ursprung „im religiösen Hellenismus" hat[4]. Eigenartig bleibt Caseys Ansicht. Für ihn spielt sich die Schau des Gnostikers im Intellekt ab: „to know him intellectually" (S. 72), d. h. „in this direct vision of intellectual reality the noëtic essence of God and man unite" (S. 72), weshalb Clemens „the father of Christian intellectual mysticism" (S. 96) geworden sei[5].

---

1 Fonck in DThC X 2, Sp. 2602—2605, bes. 2605: C'est une tradition philosophico-théologique plutôt que l'expérience qui permet à Clément d'affirmer que tout chrétien ›atteint‹ Dieu par la foi et le fidèle . . . n'en devient pas pour cela un mystique. Clemens habe immer nur den Glauben im Auge, es fehle ihm dagegen ‚l'expérience mystique'. Die ganze Diskussion erörtert das Wesen Clementinischer Gnosis überhaupt nicht. — Munck, S. 82, schließt sich diesem Urteile an.

2 Ich denke hierbei vornehmlich an die Arbeiten von Daehne, Reinkens und Preische (z. B. S. 18: ad mysticismum quendam).

3 Aall, S. 422; auf der gleichen Seite lesen wir: „schließt seine theologische Spekulation mit der Mystik ab", auf S. 405 spricht er dagegen von einer „intellektuellen Anschauung", mittels deren man Gott erkenne. Dann folgt er dem Sprachgebrauche des Clemens, indem er die Wendung προκοπὴ μυστική wiedergibt mit: „eine mystische . . . Hinführung zu der Stätte der Seelenreiche" (S. 422). Auf der nächsten Seite handelt er von der „mystischen Theorie" und fügt zur Erläuterung hinzu: „Es liegt bei unserem christlichen Lehrer eine unverkennbare Analogie mit den heidnischen Mysterien vor" (S. 423). Man erkennt, wie schwankend das Wort Mystik verwandt ist, wie verschiedenen Bereichen es bei Aall angehört.

4 Meifort, S. 46.

5 Die Stellen stammen aus Caseys bedeutender Abhandlung „Platonism". Der νοῦς erhält in der Schau ‚explicitly', was er potentiell bereits besaß, d. h. er wird ‚divine'. Den gleichen Gedanken hatte Casey schon in seinem überaus aufschlußreichen Aufsatz vertreten: Clement and the two divine Logoi (JThSt 25, Oxford 1924, S. 47) — „The unity of the

Man fragt sich nur verwundert, was dieses mit Mystik zu tun habe, es bleibt ganz in der rationalen Sphäre.

Wieder anders faßt Stäudlin die Clementinische Mystik auf. Er steht noch unter den Nachwirkungen der Aufklärung, so sieht er es als die Aufgabe der Strom. an: „Bildung, Erhebung, Veredlung des Geistes“ zu lehren (S. 172), während der Päd. „für höhere Wissenschaft und Bildung“ vorbereite (S. 169). Dies muß dann wohl die Mystik sein, die mit „anderen vernünftigen und nützlichen Vorstellungen versetzt“ ist (S. 220) und angesichts deren Stäudlin den Wunsch äußert: „daß nur immer eine solche edle Mystik unter den Christen geherrscht haben möchte“ (S. 220)!

Näher an den Gegenstand führt Bielke heran, der unter Berufung auf G. Arnold und Buddeus meint: *γνῶσιν* ita describit, ut sub hoc nomine, quae theologiae mysticae propria sunt, tradat — aber er geht leider nicht weiter hierauf ein[1]. In der neueren Zeit haben angesehene Forscher die gleiche Ansicht vertreten[2], und namentlich katholische Kenner haben sie betont herausgestellt[3], ohne sie freilich im einzelnen zu begründen. Man hat es ebenfalls unterlassen, die Clementinische Mystik eingehender zu charakterisieren, sondern sich mit der gelegentlichen Feststellung begnügt, daß Clemens ein Vertreter

---

divine and the human reason . . . assures his position as the father of Christian intellectual mysticism“. Casey geht anscheinend von der These aus, daß Mystik gleichbedeutend mit Ekstase sei, d. h. mit dem Verschmelzen des eigenen Selbst mit Gott. Dieses finde bei Clemens statt, freilich in der Begrenzung auf den *νοῦς*, weshalb er ein Vertreter der intellektualistischen Mystik gewesen sei.

1 Bielke, S. 18, cf. S. 19.

2 Ich erwähne nur K. Müller, Kirchengeschichte, I³, S. 288: Gnosis = „die höchste mystische Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott“. Dies trifft natürlich nicht für den gesamten Bereich der Gnosis zu, sondern nur für deren Gipfel.

3 Stoffels, S. 52—54; Saudreau, S. 35: „im Keime die ganze Wissenschaft der Mystik“; Viller, Spiritualité, S. 41: Clément est un mystique, sans nul doute: mais . . . sa mystique est beaucoup trop loin du concret et de l'expérimental, cf. Viller-Rahner, S. 67 (anders Inge, Plotinus, I, S. 99). Cayré, S. 192: Comme Clément d'Alexandrie, son maître, Origène était un mystique. Auch Mondésert, Clément d'Alexandrie, S. 111, A. 4, deutet die Gnosis als *θεωρία* im mystischen Sinne. Man sieht aus dieser Übersicht, die keine Vollständigkeit erstrebt, wie voreilig Muncks Urteil ist: „Die Frage, ob Klemens Mystiker sei, wird beinahe immer verneinend beantwortet“ (S. 82).

der spekulativen, philosophischen Mystik gewesen und als ein Vorläufer des Areopagiten zu betrachten sei[1]. Dies trifft gewiß zu, ist aber nur für eine Seite kennzeichnend. Mit dem ihm eigenen Spürsinn hat P. Pourrat meines Erachtens den entscheidenden Punkt getroffen, der für Clemens das Zentrum bildet: elle (scil. die Gnosis) élève l'âme à la contemplation des réalités célestes ... la gnose ... peut conduire le chrétien jusqu'à la contemplation divine[2]. Gnosis ist in erster Linie Beschauung. Will man deren Wesen noch genauer bestimmen, so stehen sich zwei Ansichten gegenüber, die von Cayré, der eine Kontemplation im strengen Sinne ablehnt und für eine connaissance mixte (d. h. intuitiv und diskursiv) eintritt, und die von Ménager, der in der Gnosis sieht ‚la contemplation infuse'[3].

Wir haben mit unserer eigenen ausführlichen Analyse der Gnosis eine Antwort vorbereitet. Zunächst gilt es zu beachten, daß die Gnosis keine einheitliche Größe ist; man muß genau deren einzelne Stufen unterscheiden. Für die unteren Stadien trifft Cayrés Charakteristik ‚connaissance mixte' zu, denn es handelt sich bei ihnen um eine Meditation, eine Betrachtung, bei der das diskursive Denken und die göttliche Gnadenhilfe zusammenwirken. Die Gottesschau als der Gipfel der Gnosis ragt aber darüber hinaus, und zwar haben wir hier einen art-, keinen nur gradmäßigen Unterschied vor uns. Darauf hat bereits Fénelon in der ihm eigenen Sprache hingewiesen[4], dies bestätigt auch der Quellenbefund. Sagt doch Clemens ausdrück-

1 Das hat schon Daehne getan (S. 112), der Clemens als Vorläufer des Areopagiten würdigte; Fonck in DThC X 2, Sp. 2604; Lebreton, RSR 1928, S. 460: cette théorie de la gnose, de l'union divine, qui s'épanouira plus tard dans les écrits du pseudo-Denys; Lot-Borodine, RHR 106, S. 529, A. 1: en mystique spéculative il a été le premier des maîtres. Genauere Nachweise über die Beziehungen zwischen Clemens und dem Areopagiten brachte Hort in seinem Kommentar zu Strom. VII.

2 Pourrat, I, S. 108f.

3 Cayré, S. 178 — Cayré nennt dieses Stadium in seiner Schulsprache eine méditation contemplative parfaite. Ménager, VSp 1923, S. 147.

4 Fénelon, le Gnostique, cap. 4, S. 174 Dudon: Bei der contemplation handle es sich um „une admiration amoureuse", nicht aber um eine „méditation discursive" (cf. S. 175, 185). In cap. 1, S. 165 Dudon, weist Fénelon mit vollem Rechte auf den artmäßigen Unterschied hin: un état de perfection, distingué de l'état de grâce des justes ordinaires (cf. cap. 13, S. 226 Dudon).

lich, daß die Seele der Schau Gottes gewürdigt wird (καταξιουμένη), daß sie sie empfängt (λαμβάνει)[1], daß immer Gott den entscheidenden Schritt tun muß: ἀγωγὸν δὲ τὸ ἐραστὸν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ θεωρίαν[2]. Der Mensch hat sich gewiß vorzubereiten, aber dies verschafft ihm keine Gewähr, die Schau auch wirklich zu erlangen. Dann beachte man, daß sie immer nur im Zusammenhang mit höheren Gebetsgnaden gewonnen wird! Bedenkt man endlich, welche Wirkungen ihr zugeschrieben werden, daß sie zur ἀφθαρσία führt und eine Vorwegnahme der künftigen Herrlichkeit bedeutet, so wird man aus allem den Schluß ziehen dürfen, daß wir einen erhabenen göttlichen Gnadenerweis vor uns haben, den der Gläubige von sich aus mit eigenen Kräften auf keine Weise hervorbringen kann. Die Mystik späterer Zeiten nennt diesen Zustand eine eingegossene Beschauung, eine Contemplatio infusa. Wenn die alten Väter auch den Terminus nicht kennen, den ich nur zur Verdeutlichung angeführt habe, so ist die Sache ihnen jedenfalls nicht fremd[3]. Ich habe den Eindruck gewonnen, daß Clemens diese passive Beschauung besaß[4]; die spärlichen Andeutungen, die zudem noch verschleiern wollen, lassen indes einen zwingenden Beweis, der jeden Zweifler überzeugen müßte, nicht zu. Räumt man aber ein, daß Clemens die Contemplatio infusa sein eigen nannte, so ist damit auch die Frage, ob er ein Mystiker gewesen sei,

---

1 Strom. VII 68, 4, III 49, 16f.

2 Strom. VII 10, 3, III 9, 9ff., cf. V 71, 5, II 374, 22: Von Gott heißt es: μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστόν.

3 Diese Methode, kurze Aussagen der Väter aus der späteren Mystik zu deuten, hat den Widerspruch Hal Kochs hervorgerufen (Pronoia und Paideusis, S. 340, 342), der sie als unhistorisch ablehnt. Seine Ausführungen haben mich nicht eines Besseren belehrt. Ich bin der Meinung, daß es sich in früherer wie späterer Zeit um die gleichen inneren Erfahrungen gehandelt hat. Erst die kommenden Generationen haben eine klärende Terminologie geschaffen, die man bei den Vätern ganz vermißt. Dies ist nur ein äußerlicher, aber kein sachlicher Unterschied.

4 R. N. Flew: The idea of Perfection in Christian Theology, London 1934, S. 147, ist ebenfalls der Meinung, daß Clemens hier aus Erfahrung rede: He is not describing an experience from outside or at second-hand ... he treads with a controlled certainty, a slow sureness of step, as if held in awe by a vision that passes beyond the reach of words. Im übrigen bietet diese ansprechende kleine Skizze der Clementinischen Vollkommenheitslehre keine neuen Gesichtspunkte und hält sich im Rahmen einer populären Darstellung.

in positivem Sinne beantwortet, denn jene gilt allgemein als das eigentliche Kennzeichen aller echten Mystik. Das haben nicht erst die großen spanischen Mystiker betont, das meinte auch Bonaventura mit seiner Definition ‚cognitio Dei experimentalis‘[1], und die Kirchenväter waren im Grunde genommen der gleichen Ansicht[2].

So enthält das Wort Gnosis die ganze Entwicklung des Mystikers in sich; entfaltet man den inhaltlichen Reichtum, der in jenem liegt, so kann man daraus den Stufengang des inneren Aufstieges ablesen. Wir haben es also mit einem zentralen Begriff zu tun, in den Clemens wie Origenes ihre geistlichen Erfahrungen hineinlegten, so daß dessen rechtes Verständnis von entscheidender Wichtigkeit ist. Die Bedeutsamkeit der Gnosis werden wir schließlich von einer neuen Seite kennenlernen, wenn wir auf die Wirkungen achten, die jene im Vollkommenen hervorruft.

5. Wirkungen und Wertung der Gnosis

Clemens wird nicht müde, auf sie hinzuweisen und sie in ihrer Mannigfaltigkeit seinen Lesern vor Augen zu führen. Wie Philo hält er die *χαρά* für eine Folgeerscheinung der *θεωρία* und kennzeichnet den Vollkommenen mit den Worten: ... *καὶ τὴν ἀπλήρωτον τῆς θεωρίας εὐφροσύνην ἀιδίως καὶ ἀκορέστως ἑστιώμενον* ...[3]. Die Gnosis führt zur *ἐξομοίωσις* mit Gott, sie macht den Gläubigen zum wahren Pneumatiker, durchdringt ihn innerlich, versetzt ihn in die „pneumatische Kirche“ und

---

1 Bonaventura, in 3. dist. 35, artic. unicus, qu. 1, III 774 Quaracchi: et hoc modo est unum de septem donis Spiritus sancti.

2 K. Boeckl, Die sieben Gaben des Heiligen Geistes, Freiburg 1931, S. 1f., sieht gleich mir in Clemens einen Mystiker, der die Contemplatio infusa besessen hat.

3 Strom. VI 75, 1, II 469, 5f., cf. Strom. VI 99, 3, II 481, 28; Strom. VII 13, 1, III 10, 14f.; Ecl. 35, 1, III 147, 21f. Für Philo cf. meine Ausführungen in „Philo“, S. 324f. Beide Alexandriner bestimmen die Stellung der *χαρά* mit Hilfe stoischer Wendungen, Philo hält sie für ein *ἐπιγέννημα σοφίας* (det. 124, I 286, 17; vgl. StVF III 76), und Clemens rechnet sie zu den Gütern, die dem Besitzer der Gnosis *κατ᾽ ἐπακολούθημα* zuteil werden (Strom. VI 99, 1, II 481, 22). Beide bedienen sich auch der stoischen Definition *εὔλογος ἔπαρσις* (Philo, spec. II 185, V 132, 1f.; Clemens, Strom. II 72, 1, II 151, 8).

eröffnet ihm schließlich den Zugang zur *ἀνάπαυσις* in Gott[1]. Was Clemens hier in bewußter Anlehnung an gnostische Terminologie und das damals allgemein übliche Weltbild ausführt, drückt er an anderen Stellen mit der Sprache der Bibel aus, indem er als Wirkung der Gnosis die Vorwegnahme der Hoffnung bezeichnet: *τὴν ἐλπίδα προειληφὼς διὰ τῆς γνώσεως*[2], bzw. das Erlangen der *κληρονομία*[3]. Am liebsten schließt er sich jedoch an das vierte Evangelium an und rückt Gnosis und ewiges Leben eng aneinander. So zum Beispiel in dem fast thesenartigen Satze: *θέλημα δὲ τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ κοινωνία ἀφθαρσίας*[4]. Damit bewegt er sich in Anschauungen, die seiner Zeit geläufig waren. Stellen doch die Eucharistiegebete der Didache *ζωή* und *γνῶσις* nebeneinander (cap. 9, 3)[5]; schreibt doch Irenaeus: homines igitur videbunt Deum, ut vivant per visionem immortales facti et pertingentes usque in Deum[6]. Clemens greift diese Vorstellungen auf und

1 Strom. IV 168, 2, II 323, 7ff.: *ὁ δ' ἐν γνώσει καθεστώς, ἐξομοιούμενος θεῷ .... ἤδη πνευματικὸς καὶ διὰ τοῦτο ἐκλεκτός* — antignostische Spitze; Strom. VII 68, 5, III 49, 18ff.: *πνευματικὴ γὰρ ὅλη γενομένη πρὸς τὸ συγγενὲς χωρήσασα ἐν πνευματικῇ τῇ ἐκκλησίᾳ μένει εἰς τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ.* Die Anlehnung an gnostische Terminologie ist unverkennbar (cf. zur Verdeutlichung Strom. VII 57, 1, III 41, 26ff.; VI 108, 1, II 486, 3ff.: *ἐν .... τῇ ἀνωτάτω ἐκκλησίᾳ*). In allen Stellen findet sich ungefähr die gleiche Terminologie. Als Grundgedanke ergäbe sich die Ansicht, daß die Gnostiker infolge der Schau immer höher steigen, bis sie der *ἀνάπαυσις* in Gott gewürdigt werden. Für die Exegese im einzelnen cf. Hort, S. 300.

2 Strom. VI 73, 4, II 468, 21; VII 47, 4f., III 35, 20ff.: ... *γέγηθεν δὲ ἐπὶ τοῖς ἐπηγγελμένοις, ὡς ἤδη παροῦσιν. οὐ γὰρ λέληθεν αὐτὸν ...., δι' ὧν ἔγνω φθάσας οἷά ἐστιν.* Strom. VII 56, 3, III 41, 15ff.: ... *προδιδάσκουσα τὴν ἐσομένην ἡμῖν κατὰ τὸν θεὸν μετὰ θεῶν δίαιταν*; Strom. VII 57, 5, III 42, 11: *ὁ τοιοῦτος ... ἤδη προλαβὼν ἔχει τὸ ἰσάγγελος εἶναι.*

3 Strom. VI 164, 3, II 516, 24f.: *ἀκροτάτης ... τεύξεται τῆς κληρονομίας* — wohl Anspielung auf die verschiedenen Wohnungen im Jenseits.

4 Strom. IV 27, 2, II 260, 10f.; IV 40, 1, II 266, 6f.: *ὁ γνωστικῶς μετέχων τῆς ἁγίας ποιότητος*; Clemens meint hier eine Teilhabe an der göttlichen *ἀπάθεια.* Strom. V 63, 8, II 368, 31f.: *τὸ δὲ ἀγνοεῖν τὸν πατέρα θάνατός ἐστιν, ὡς τὸ γνῶναι ζωὴ αἰώνιος κατὰ μετουσίαν τῆς τοῦ ἀφθάρτου δυνάμεως.* Strom. VI 68, 3, II 466, 12f.: *ἵνα διὰ τῆς γνώσεως εἰς ἀθανασίαν ἐπιγραφῇ.*

5 Cf. auch II. Clem. 20, 5.

6 Irenaeus, adv. haer. IV 20, 6; cf. überhaupt das ganze Kapitel, bes. IV 20, 5: *ζωῆς οὖν μεθέξουσιν οἱ ὁρῶντες θεόν.* Freilich lehrt der Zusammen-

verbindet sie mit der ihm eigentümlichen Konzeption der Gnosis, wofür ihm die Ignatianen einen bedeutsamen Anknüpfungspunkt boten. Origenes folgt ihm auch hierin, indem er als Wirkung der *θεωρία* die Vergottung angibt: *ἐν οἷς θεωρεῖ θεοποιεῖται*[1]. Daher schreibt er bei Auslegung der vierten Bitte, indem er den *ἐπιούσιος ἄρτος* auf die *θεωρία* bezieht: *ἵνα . . . τρεφόμενοι τῷ . . . θεῷ λόγῳ θεοποιηθῶμεν*[2]. Vergöttlichung durch die Schau — diesen Gedanken hat die östliche Kirche nicht mehr fahren lassen, sie hat ihn mannigfach modifiziert, stärker an das Taufsakrament geknüpft, was wir zum Beispiel bei Athanasius sehen können, sie ist ihm aber immer in den Grundzügen treu geblieben. Er bildet daher ein wichtiges Merkmal östlicher Frömmigkeit, das Congar in seiner feinsinnigen Skizze mit den Worten beschrieben hat: das Ziel sei eine déification, réalisation de la ‚consubstantialité' de l'âme avec Dieu grâce à une illumination progressive de l'être[3]. Wenn Clemens gelegentlich diese Vergottung als *εὐδαιμονία* bezeichnet[4], so gibt er dem bekannten griechischen Schlagwort einen neuen Sinn, was vor ihm bereits Philo ausgiebig getan hat. Dies erhellt auch aus den wenigen anderen Stellen, wo er es erwähnt; so wenn er ausführt, daß der Herr als der gute Hirte zur *εὐδαιμονία* führe, oder daß diese ein göttliches Geschenk sei[5]; d. h. die *εὐδαιμονία* wird mit dem christlichen Heilsgut gleichgesetzt.

---

hang sofort, daß es sich bei Irenaeus um andere Gedankengänge handelt, immer um ein Sehen *διὰ πίστεως* (IV 20, 5).

1 Joh. Com. XXXII 27, IV 472, 30f. Preuschen; Origenes bedient sich z. T. ähnlicher Wendungen wie Clemens, cf. Strom. IV 40, 1, II 266, 6f.: . . . *μετέχων τῆς ἁγίας ποιότητος* mit c. Cels. III 37, I 234, 2ff. Koetschau: *μετοχῇ θεότητος*.

2 *περὶ εὐχῆς* 27, 13, II 372, 1f. Koetschau.

3 M.-J. Congar O. P.: La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient d'après une étude récente (VSp 43, Juvisy 1935, Supplément, S. [103]). Gute Beobachtungen auch bei K. Bornhäuser: Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie VII 2, Gütersloh 1903, bes. S. 24—27, 59).

4 Strom. V 140, 5, II 421, 3f. Clemens gibt eine umfassende Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen der *εὐδαιμονία* in der Philosophie, die sehr lehrreich ist (Strom. II 127, 1ff., II 181, 28ff.). Die Philonischen Umdeutungen habe ich eingehend in meinem „Philo", S. 341 bis 345 besprochen.

5 Strom. I 169, 2, II 105, 15ff.; I 158, 2, II 99, 21ff. Jedenfalls ist Clemens viel zurückhaltender im Gebrauch dieses Wortes als Philo.

Zusammen mit der Vergöttlichung wird das sittliche Wachstum als Wirkung der Gnosis gepriesen. Beides steht miteinander in enger Beziehung, und ebenso laufen zwischen Gnosis und Ethik verbindende Fäden hinüber und herüber. Wir sahen bisher, daß sittliche Reinheit eine unumgängliche Voraussetzung für den Empfang der Gnosis ist, wir wollen jetzt zeigen, daß jene zugleich eine Folge der Gnosis ist. Der Widerspruch ist nur ein scheinbarer, in Wirklichkeit findet zwischen beiden Größen ein geheimnisvolles Ineinander statt. Sie wachsen gemeinsam, die Fortschritte der einen kommen der anderen zugute. Je tiefer der Vollkommene in die Welt der Gnosis eindringt, desto mehr entfaltet sich seine ethische Reife.

Clemens hat dies genau beobachtet, zuweilen sich jedoch undeutlich und mißverständlich ausgedrückt. So erwecken seine Ausführungen gelegentlich den Eindruck, als stelle er beides nur äußerlich nebeneinander, ohne eins aus dem anderen organisch herauswachsen zu lassen[1]. Seine eigentliche Meinung ist dies nicht. Sie geht vielmehr dahin, daß zwischen Gnosis und Ethik ein denkbar enger Zusammenhang besteht, und zwar ist die Gnosis in doppelter Hinsicht wirksam. Wer der Schau Gottes gewürdigt ist, ist über alles Niedrige, bloß Irdische erhaben und kann an ihm keine rechte Freude empfinden. Den Lockungen der Welt gegenüber ist er unempfindlich, der Herrschaft der *πάθη* entrückt[2]. Die Gnosis übt einem starken

---

1 Strom. II 5, 3, II 115, 17ff.: *ἀνάγει δὲ ἡ τούτων μάθησις, μετὰ ὀρθῆς πολιτείας ἀσκηθεῖσα, . . . ἐπὶ τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός*; Strom. II 46, 1, II 137, 14f.: *πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως*; Strom. IV 39, 1, II 265, 25f.: *ὁδοὶ εὑρίσκονται δύο, ἔργα καὶ γνῶσις*; Strom. IV 109, 3, II 296, 15ff.: . . . *ἔργῳ τε καὶ λόγῳ τελειοῦσθαι διδάσκων*; Strom. VII 72, 3, III 52, 3ff.: das Meiden des Bösen und das Tun des Guten erscheinen als *μισθὸς γνώσεως*, den wir Gott abzustatten haben. Für das Verständnis dieser Stelle cf. auch Horts lehrreiche Anmerkung auf S. 305. Hort weist auf Strom. VI 60, 2, II 462, 9ff. hin, wo die *ἀποχὴ τῶν κακῶν* die Vollkommenheit des gewöhnlichen Christen darstellt, während hier jene nur vom Gnostiker geleistet werden kann. Derartige Unebenheiten finden sich des öfteren bei Clemens, man muß jedoch in Betracht ziehen, daß die *ἀποχὴ τῶν κακῶν* verschiedene Grade erreichen und vom Vollkommenen in höherem Maße erfüllt werden kann.

2 Strom. VI 75, 1, II 469, 5ff.: *ἀδύνατον γὰρ τὸν ἅπαξ τελειωθέντα δι' ἀγάπης καὶ τὴν ἀπλήρωτον τῆς θεωρίας εὐφροσύνην ἀιδίως καὶ ἀκορέστως ἑστιώμενον ἐπὶ τοῖς μικροῖς . . . . ἔτι τέρπεσθαι*; Strom. VI 99, 3, II 481, 27: *πρώτη γὰρ ὠφέλεια ἡ ἕξις ἡ γνωστική, ἡδονὰς ἀβλαβεῖς παρεχομένη*

Magneten vergleichbar auf ihn eine unwiderstehliche Anziehungskraft aus, so daß er sich mit der gesammelten Kraft seines Herzens und in ungeteilter Hingabe ihr anschließt. Und zugleich treibt sie ihn immer aufs neue dazu an, seinen inneren Besitz nach außen auszuströmen in der Gestaltung des eigenen Lebens, in der Belehrung der Brüder, im unermüdlichen Wohltun: *προάγων εἰς τὴν τῆς εὐποιίας ζωήν*[1]. Gnosis und Tat bilden eine unzertrennliche Einheit; Clemens hat dies im Bilde ausgedrückt: *ἕπεται γὰρ τὰ ἔργα τῇ γνώσει ὡς τῷ σώματι ἡ σκιά*[2]. Es ist dann nur konsequent, wenn als höchstes Ziel und als letzte Wirkung der Gnosis die Sündlosigkeit erscheint und wenn beides miteinander verkoppelt wird[3]. Bedenkt man schließlich noch, daß die Gnosis in enger Beziehung zum Glauben und zur Taufgnade steht, so haben wir eine annähernde Vorstellung von der architektonischen Geschlossenheit der Clementinischen inneren Welt[4]. Sie bildet einen Organismus, der sich in lückenloser Stufenfolge von den Anfängen christlichen Lebens bis zu den ragenden Gipfeln mysti-

---

(d. h. die schädlichen ausschaltet); Strom. VII 71, 3, III 51, 19f.: *ἡ γνῶσις ... ἀπὸ τῶν παθῶν ἀπάγων καὶ χωρίζων τὴν ψυχήν.*

1 Strom. VII 71, 3, III 51, 20f.; für diesen Grundsatz des Clemens finden sich zahlreiche Belege, von denen ich einige anführen will: Strom. VI 99, 5, II 481, 30f.: *τὰ δὲ μετέχοντα τῆς γνώσεως ἔργα αἱ ἀγαθαὶ καὶ καλαὶ πράξεις εἰσίν*; Strom. VII 47, 3, III 35, 18f.: *ὁ δὲ ἐγνωκὼς τὸν θεὸν ὅσιος καὶ εὐσεβής*; Strom. VII 55, 6, III 41, 6f.: *ἀφ' ἧς τὸ τῆς ἀγάπης ἀξίωμα ἐκλάμπει*; Strom. VII 56, 7, III 41, 25f.; VII 60, 4, III 44, 10: *καὶ τὴν ψυχὴν ἐπὶ τὰ δέοντα ἄγει*; VII 70, 4, III 50, 26f.: *βεβαίως κτησάμενος τῆς ἐπιστήμης τὰ μεγαλεῖα, ἀφ' ὧν καρποφορεῖ τὰς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείας*; damit stimmen mehrere Abschnitte aus den Ecl. überein, cf. Ecl. 19, 1, III 142, 3ff.: von der *γνῶσις* zur *ἀγάπη*; Ecl. 28, 3, III 145, 25f.: *ἀναγκαία γὰρ ἡ γνῶσις καὶ πρὸς ψυχῆς γυμνασίαν καὶ πρὸς σεμνότητα ἤθους*. Diese Sätze könnten gut von Clemens stammen, denn sie entsprechen inhaltlich wie terminologisch seinen Ansichten, und auch die Tatsache, daß der Wert der Gnosis nachgewiesen wird, um deren Widersacher zum Schweigen zu bringen, paßt zu der Lage, in der sich unser Autor in Alexandrien befand.

2 Strom. VII 82, 7, III 59, 11.

3 Strom. IV 21, 1, II 257, 23f.: *τῆς θεωρίας λέγω καὶ τῆς καθαρᾶς ἀναμαρτησίας.*

4 Origenes ist der gleichen Meinung. So schreibt er in Joh. Com. XX 14, IV 344, 29f. Preuschen: *ἐκ τοῦ ἑωρακέναι αὐτὸν μεταλαμβανόντων δυνάμεως πρὸς τὸ μηδαμῶς ἁμαρτάνειν*; cf. de princ. II 7, 4, V 151, 14ff. Koetschau und meine Ausführungen in „Origenes“, S. 193f.

scher Gottesschau entfaltet. In ihm nimmt die Gnosis eine beherrschende Stellung ein, denn sie ist die Klammer, die Glaube und Liebe, das Anfangs- und Endstadium miteinander verbindet.

So wird es niemanden wundern, daß Clemens sie denkbar hoch wertet. Sie ist in seinen Augen ein *τελειότατον ἀγαθόν*[1], und er schreibt in glücklicher Freude über den Besitz eines solchen Schatzes die Worte: *μέγιστον ἄρα ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ*[2]. Sie ist der wahre Reichtum, der unerschöpflich ist[3], sie verschafft Einsicht in alle göttlichen Mysterien, soweit es für den Menschen dienlich ist[4], sie ist die eigentliche Nahrung für die Seele[5]. In den Aposteln, diesen leuchtenden Vorbildern christlicher Vollkommenheit, hat sie sich am reinsten ausgeprägt[6], aber auch die anderen Gnostiker haben an ihr entsprechend der inneren Reife Anteil. Diese treibt die Liebe zur Wahrheit, und sie wachsen stetig im Besitz der Gnosis[7]. Dabei leitet sie keine

1 Strom. VI 99, 1, II 481, 21; VII 44, 6, III 33, 20ff.; VII 83, 4, III 59, 26f.: *τὸ τῆς γνώσεως ... μέγεθος*.

2 Strom. VII 47, 3, III 35, 17f.

3 Strom. V 23, 2, II 340, 23f. — Jes. 45, 3: ›*δώσω σοι θησαυροὺς σκοτεινοὺς ἀποκρύφους*‹ bezieht Clemens auf die Gnosis.

4 Strom. VI 70, 1f., II 466, 25ff. Clemens polemisiert gegen Leute (*φασί τινες*, Z. 25f.), die behaupten, daß dem Gnostiker nicht alles zugänglich sei. Demgegenüber glaubt er, daß der wahre Gnostiker alles erfasse, weil der Sohn es ihm mitteile. Lehrreich ist zunächst die christologische Begründung: wie Christus am Kreuze seine Liebe bewiesen habe, so wird er uns auch nichts Wichtiges vorenthalten. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß Clemens keine alles begreifende Gnosis im Auge hat, denn es gibt in Gott Tiefen, die sich unserer Erkenntnis entziehen. Die Verteidigung seiner Position läßt diesen wichtigen Gedanken freilich etwas zurücktreten. Mit den *τινές* können natürlich nicht die häretischen Gnostiker gemeint sein, da diese einen derartigen Einwand nie erhoben hätten. Clemens hat wohl Gemeindechristen im Auge, die bei ihrer Bekämpfung der Gnosis sich auch des Argumentes bedienten, daß unsere Erkenntnis eng begrenzt sei (*εἶναί τινα ἀκατάληπτα*, Z. 26). Man denkt unwillkürlich an Irenaeus, adv. haer. II 28, 2ff., der als der Wortführer dieser *τινές* auftritt, und fast hat es den Anschein, als bekämpfe Clemens dessen Position.

5 Strom. VII 72, 4, III 52, 9f.: *τροφὴ δὲ ἡ γνῶσις*; cf. damit Origenes, Auslegung von Ps. 126 (127), XIII 122 Lommatzsch: *ἡ γνῶσις τρέφει τὴν ψυχήν* — Stählin hat diese Parallele übersehen.

6 Strom. VI 68, 2, II 466, 6ff.

7 Strom. II 45, 3, II 136, 29ff.: *φιλεῖ δὲ καὶ ἀγαπᾷ τὴν ἀλήθειαν ὁ φιλόσοφος*; sie steigen allmählich zur Sohnschaft empor: *ἐκ τοῦ θεράπων*

äußere Absicht, sondern das letzte Motiv ist die Sehnsucht nach der geheimen Erkenntnis selbst, die den Menschen durchdringt, erwärmt und unaufhaltsam vorwärts treibt: *τελειότατον ἄρα ἀγαθὸν ἡ γνῶσις, δι' αὐτὴν οὖσα αἱρετή*[1], oder wie es in der berühmten und häufig zitierten Stelle heißt: *αἰτία τῆς θεωρίας ἡ γνῶσις αὐτή*[2]. Aber gerade hier gilt es, ein Mißverständnis abzuriegeln. Clemens bedient sich ganz offensichtlich stoischer Termini (*δι' αὐτήν, κατ' ἐπακολούθημα*) und arbeitet seine Meinung in Strom. IV 136 mit letzter Zuspitzung heraus: der Vollkommene wählt die Gnosis nur um der Gnosis willen, nicht dagegen *διὰ τὸ σῴζεσθαι βούλεσθαι* (§ 3); ja, vor die Wahl gestellt, würde er sogar auf die *σωτηρία* verzichten (§ 5). Man hat Clemens wegen dieser Sätze überschwenglich bewundert, Fénelon pries ihn als Vorläufer der Frau von Guyon, als Herold der uninteressierten Liebe, die moderne Wissenschaft stellte ihn mit Lessing zusammen und rühmte sein unbeirrbares Suchen nach Wahrheit[3]. Beides ist gleich abwegig. Es handelt sich in diesem Abschnitt um „gewagte", hypothetische Ausführungen[4], die das Motiv für den Empfang der Gnosis klarstellen sollen. „Wenn" eine Trennung zwischen Gnosis und *σωτηρία* möglich wäre, würde die Gnosis um ihrer selbst willen gewählt werden. Aber diese Trennung ist nicht durchführbar: *παντὸς μᾶλλον ἐν ταὐτότητι ὄντα*[5]. Bei jener geht es immer zugleich auch um Gott; der Wunsch des Gnostikers kreist unaufhörlich um die Schau Gottes und findet darin schon auf Erden einen Vorgeschmack der himmlischen Seligkeit. Die starre stoische Formel wird durchglutet von dem starken Pathos christlicher Gottesliebe und Gottessehnsucht, von dem leidenschaftlichen Wunsch nach Teilhabe am gött-

---

εἶναι γνήσιος ... φίλος νομισθείς; Strom. II 75, 2, II 152, 24ff.; Strom. I 7, 3, II 6, 21ff.: *εἰσὶ γὰρ καὶ ψυχαὶ ἰδίας ἔχουσαι τροφάς, αἳ μὲν κατ' ἐπίγνωσιν καὶ ἐπιστήμην αὔξουσαι ...*

1 Strom. VI 99, 1, II 481, 21; 98, 3, II 481, 14; 99, 3, II 481, 25f.; 146, 2, II 507, 6: *καὶ ἔστι δι' αὐτὴν αἱρετή.*

2 Strom. IV 136, 2, II 308, 22f.

3 Cf. das bezeichnende Urteil von E. Schwartz über Strom. IV 136: „Das Großartigste, das jemals ein Christ geschrieben hat" (Hermes 1903, S. 99, A. 2).

4 Strom. IV 136, 3, II 308, 23: *τολμήσας γὰρ εἴποιμ' ἄν*; IV 136, 5, II 308, 28: *καθ' ὑπόθεσιν.*

5 Strom. IV 136, 5, II 308, 29f.

lichen Leben — freilich innerhalb der Schranken menschlicher Existenz[1].

So steht der Vollkommene vor uns, erhaben und begnadigt ob des Besitzes der Gnosis. Clemens stellt ihn als Ideal christlicher Frömmigkeit den weithin ragenden Symbolen heidnischer Gottesfurcht, den Tempeln, gegenüber und preist dessen Überlegenheit: *ἐν ᾧ ὁ θεὸς ἐνίδρυται, τουτέστιν ἡ περὶ τοῦ θεοῦ γνῶσις*[2]. Wie im Inneren des Tempels das geweihte Bild steht, so befindet sich auch im Gnostiker ein *ἅγιον ἄγαλμα*: die guten Taten, die er vollbringt, und die gleichsam ein *ἀπεικόνισμα* des Herrn sind[3]. Die apologetische Tendenz dieser Sätze ist gewiß deutlich, sie lassen aber das Wesen christlicher Vollkommenheit gut in Erscheinung treten. Erkennen wir doch aus ihnen, welch wichtigen Platz die Gnosis einnimmt, wie sie ihren Träger adelt und wie sich mit ihr aufs engste das ethische Tun verbindet, das unter den Leitgedanken der Nachfolge Christi, bzw. der *μίμησις θεοῦ*, gestellt wird. Clemens ist nicht müde geworden, auf die enge Zusammengehörigkeit beider Größen hinzuweisen, die in ihrem gegenseitigen Aufeinander-Bezogensein das Wesen der *τελειότης* ausmachen.

6. Abschließende Bemerkungen

Ehe wir unsere Aufmerksamkeit dem gnostischen Tugendleben zuwenden, empfiehlt es sich, noch einige Worte über die geschichtliche Stellung der Gnosis zu sprechen, die unsere früheren Beobachtungen zusammenfassen und das Wesen der Gnosis weiter klären sollen. Die Frage nach der

---

1 Sehr richtig Casey, Platonism, S. 99, der als Motiv angibt: an irresistible impulse to seek God; das Verlangen, dessen Liebe überall zu finden. Die Theologie ist nur ein Weg, der zu diesem Ziele führen soll. Nygrén hat dieses Drängen nach Gott einseitig als „Eros" bezeichnet und urteilt: „Daß die Gnosis in unauflöslicher Verbindung mit dem Eros steht und im Grunde nur ein anderer Name für diesen ist" (S. 154, cf. S. 159), was zu einer Entchristlichung des Clemens führen muß und dem reichen Inhalt der Gnosis nicht gerecht wird. Wie viel treffender ist die Ansicht von Basilakes, S. 9: *θεία τις ἐπιστήμη, φῶς τι θεσπέσιον τῆς ψυχῆς . . . θερμαῖνον τὴν καρδίαν πρὸς τὸ ἀγαθόν, θεῖός τις ἔρως*. Cognat, S. 439: Il s'unit à Dieu, participe à la vie divine par cette connaissance.

2 Strom. VII 29, 5, III 21, 30.

3 Strom. VII 29, 6, III 21, 31ff.

Herkunft der Gnosis wird, wie wir gezeigt haben, ganz verschieden beantwortet. Am verbreitetsten ist die Ansicht, Plato und die Stoiker als die Gewährsmänner des Clemens zu bezeichnen (de Faye, Meifort, Casey u. a.), während die biblischen Einflüsse meist nur sekundärer Art gewesen seien. Die Art, wie beides miteinander verbunden wird, bleibt indes sehr auf der Oberfläche und beweist nur, wie gering das Verständnis der Clementinischen Frömmigkeit bei diesen Autoren zu veranschlagen ist[1]. Vereinzelt glaubte man, die Mysterien für die Konzeption der Gnosis verantwortlich machen zu müssen, ohne aber damit durchzudringen[2]. Dagegen ist die Zahl der Kenner,

---

1 Winter, S. 112ff.; sieht als Grundlage der Gnosis die Erkenntnis an, zu deren Hochschätzung Clemens durch Plato gekommen sei (S. 112), aber es handle sich nicht um ein wissenschaftliches Erkennen, sondern um eine „Erkenntnis anderer Art" (S. 113), vor allem um „ein unmittelbares Innewerden des Göttlichen" (S. 115). Für die Gnosis ist ferner „das sittliche Sein und Verhalten wesentlich" (Abkehr von Affekten) — S. 116. So richtig deren einzelne Merkmale auch bestimmt sind, so unzureichend ist Winters Gesamturteil. Meint er doch, daß das Bild des Gnostikers auseinanderfalle und daß Clemens die christlichen Züge erst nachträglich in das schon fertige, nach philosophischen Vorlagen gemalte Porträt hineingezeichnet habe! In welche Schwierigkeiten ihn seine Darstellung geführt hat, zeigt sein Vorwurf, den er gegen Clemens erhebt, deutlich: „daß er so gar nicht bemerkt, aus welch' heterogenen Anschauungen sich das Bild seines Gnostikers zusammensetzt" (S. 123).

Luthardt, S. 113, spricht ebenfalls von einer „noch unvermittelten Doppelströmung antik-philosophischer und echt christlicher Begriffsreihen", nur ist das Christliche nach ihm „der eigentliche Inhalt des Gedanken- und Seelenlebens von Klemens" (S. 121). Die Hochschätzung der Gnosis erklärt er sich aber auch allein aus dem Einwirken des „antiken Intellektualismus" (S. 113), der zu einem „Erkenntnisenthusiasmus" geführt habe, zu „Kontemplation" und „Askese".

Für Daskalakis, S. 96, 104, ist die Gnosis eine philosophische Tugend, die er in ihre einzelnen Teile zergliedert und diese verschiedenen Schulen zuschreibt. Als Schau der *νοητά* sei sie platonisch; insofern sie „unmittelbare Ergebnisse des ethischen Lebens" zeitigt, stoisch, dann wieder „in ganz mystischer Weise" Schau Gottes. In dem Verhältnis von Pistis und Gnosis sieht Daskalakis das Ringen zwischen Christentum und Philosophie. Hier fehlt jedes Gefühl für die organische Ganzheit der Clementinischen Welt.

2 Dies tat besonders Bratke in seinem bereits mehrfach zitierten Aufsatz; Windisch, S. 449, meint, daß „der hellenistische Mystagoge" spreche, wenn Clemens den Empfang der Gnosis von der Voraussetzung sittlicher Reinheit abhängig mache. Tollinton, I, S. 10, ist der gleichen Ansicht und tritt für weitgehenden Einfluß der eleusinischen Mysterien

die mit Entschiedenheit den christlichen Charakter der Gnosis betonten, immer klein geblieben; in älterer Zeit war es vor allem Cognat[1], in neuerer u. a. Lot-Borodine, die zu dieser Erkenntnis vorgestoßen sind: cette gnose est cependant chrétienne, profondément[2].

Wir haben versucht, in eingehender Darstellung und unter Verwertung aller bedeutsamen Abschnitte ein möglichst genaues Bild von der Clementinischen Gnosis zu zeichnen. Wir entfalteten ihren Inhalt nach allen Seiten hin und suchten sie in der Fülle ihrer Beziehungen und in ihrem Verhältnis zu den anderen Bezirken der Frömmigkeit zu erfassen. Von Anbeginn an richteten wir dabei unsere besondere Aufmerksamkeit auf die Tendenz der Stromata, die in möglichster Anpassung an die philosophische Schulsprache die Gebildeten für das Christentum interessieren sollen und daher der Gnosis von vornherein einen intellektualistischen Anstrich geben. Wir sahen, wie positiv die Stellung des Clemens zur Philosophie war, wie häufig er von dieser Termini und Schemata übernahm, und wir wiesen vor allem darauf hin, wie eng er sich an Philo anschloß. Aber zugleich mußten wir erkennen, daß seine christliche Überzeugung als Spiritus rector immer wieder deutlich in Erscheinung trat, daß sie die eigentlich gestaltgebende Kraft war, die anderes an sich zog, auch wenn es fremden Sinnbezirken angehörte, es umbildete und in den Dienst der eigenen Sache stellte. Der Stufengang der Gnosis ließ uns ferner die Entwicklung der Clementinischen Frömmigkeit gut erkennen, die in langsamem Anstieg die Höhen mystischer Beschauung erreichte. So ist die Gnosis eine Sammelbezeichnung, die heterogene Elemente in sich zusammenschließt. Sie birgt alles in sich, was Clemens irgendwie wertvoll gewesen ist. Sie ruht auf Schrift und Tradition, sie ist eine Weiterbildung des Glaubens,

---

ein: and some of his deepest thoughts — the idea of an inner revelation which is only for the few — stamme von dort her, desgleichen die Forderung der purification als Vorbereitung usw.

Die zahlreichen Mysterien-Termini, die sich bei Clemens finden, legen eine solche Deutung an sich nahe, aber schon Bigg hat zur Vorsicht gemahnt: conventional and common to all the Platonists of the time (S. 124).

1 Cognat, S. 293ff.

2 Lot-Borodine, RHR 105, S. 9 — sie beachtet vor allem die Zusammenhänge mit dem vierten Evangelium.

aber sie zieht ebenso aus Philosophie und enzyklischer Wissenschaft ihre Nahrung. Sie ist Versenkung in die Schönheit des Kosmos, Einsicht in das Wesen und die Eigenart der höheren Welten und zugleich Eindringen in die Tiefe des geheimen Schriftsinnes. Sie ist in ihren Anfängen Meditation, und sie entwickelt sich bis zum Gipfel der eingegossenen Beschauung, wo der Vollkommene in die Schau Gottes versunken ist. In demselben Maße steigt die Kurve des Gebetes langsam an, das vom mündlichen zum inneren, vom einzelnen zum ständigen Gebet fortschreitet. Die zentralsten Anliegen Clementinischer Frömmigkeit sind hier zur Sprache gebracht[1], die verzehrende Sehnsucht nach Gott, der leidenschaftliche Wunsch nach Leben und Unvergänglichkeit, das Glück der erlebten Gottesnähe. Paulinische Klänge aus dem I. Korinther-Brief, dem Kolosser- und Epheser-Brief verbinden sich mit der weihevollen Sprache des vierten Evangeliums und der Glut der Ignatius-Briefe, und alles ist eingehüllt in den platonischen Idealismus. Dessen Ausdrucksweise durchdringt die Aussagen unseres Autors, ist gleichsam die Atmosphäre, in die alles getaucht ist, und der Aufschwung der Seele ins Reich der Idee, den der Phädrus so hinreißend geschildert hat, liegt der ganzen Konzeption zugrunde. Aus einer Kombination dieser verschiedenen Bestandteile, die Werdegang und innere Erfahrungen zu einer organischen Einheit verschmolzen haben, ist die Clementinische Gnosis erwachsen, die in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte ein völliges Novum darstellt, die erste Gestaltung eines christlichen Platonismus und zugleich eine so bedeutsame Ausprägung christlicher Mystik.

Es ist daher auch kein Zufall, daß ihr eine ungewöhnlich starke Fortwirkung beschieden sein sollte. Die vornehmlichste Bedeutung des Clemens liegt darin, daß er einen Anknüpfungspunkt für Origenes gebildet hat. Wir haben im Verlaufe unserer Darlegungen dafür genaue Nachweise zu erbringen versucht, aufs Ganze gesehen wäre zu sagen, daß

---

1 Ich kann es nicht verstehen, wie Bigg die Gnosis auffaßt als „a compromise between the Church and the world" (S. 115). Die Gnosis ist doch nicht deswegen da, um die Bedürfnisse der Gebildeten in der Gemeinde zu befriedigen, die sich nicht der Autorität unterordnen wollen. Dies ist ebenso äußerlich geurteilt, als wenn de Faye das Vorhandensein der allegorischen Exegese auf ähnliche Gründe zurückführt (S. 226).

Origenes in allen wesentlichen Punkten mit seinem Vorgänger übereinstimmt, daß aber seine Gnosis eine bedeutsame Entwicklung der Clementinischen darstellt. Er verbindet mit ihr die Glut und Innigkeit seiner Christusliebe, wie sie sich in der Brautmystik so zart und so stürmisch äußert, und die ragenden Gipfel der ekstatischen Gottesschau. An die Stelle des Clementinischen Ideals vom *φῶς ἑστός* ist der unaufhörliche Wechsel getreten, das selige Haben, das nur kurze Zeit währt, der schmerzliche Verlust mit all seiner Öde und Trockenheit, das erneute Beschenktwerden. Damit in Zusammenhang steht ein Gebiet, das bei Clemens keine Rolle spielt, die Anfechtung, die ständige Bedrohung durch die dämonischen Mächte, das immer erneute Infragestellen des scheinbar gesicherten Besitzes. Die wechselseitigen Beziehungen von Anfechtung, Leid und mystischen Gnaden hat Origenes klar durchschaut und zum ersten Male in der 27. Numeri-Homilie überraschend deutlich geschildert. Er hat ferner die Clementinischen Ansätze einer Gebetslehre weiter ausgebaut, einzelne Gebetsstufen unterschieden und deutlich gegeneinander abgegrenzt. Er hat sich in einem besonderen Traktate theoretisch mit allen Fragen beschäftigt, die das Gebet betreffen, und hat zugleich praktisch sich in seinen Predigten als eindrucksvollen und eifrigen Beter gezeigt. Er hat endlich als erster das Lieblingsbuch aller Mystik, das Hohelied, ausgelegt und auch in Predigten behandelt. In allem schlägt er das Thema an, das die Mystik kommender Jahrhunderte weiter ausführte. Vor dieser an inneren Erfahrungen so reichen, so von ständiger Unruhe erfüllten und so begnadigten Persönlichkeit verschwindet die Gestalt des Clemens leicht etwas im Dunkel. Aber er hat doch das Verdienst, seinem größeren Nachfolger ein gut Teil der Waffen geschmiedet zu haben, die dieser aufs trefflichste zu verwenden wußte.

Der Einfluß des Clemens reicht indes — oft verbunden mit dem des Origenes — noch erheblich weiter. Das Mönchtum erliegt ihren Einwirkungen[1], Gregor von Nyssa hat sich von den Alexandrinern inspirieren lassen, Evagrius steht unter ihrem Bann. M. Viller hat uns gezeigt, wie stark Maximus

---

1 Lot-Borodine, RHR 106, S. 531: Au monachisme pneumatique de l'âge à venir, Clément, par sa théorie de la vertu et de la connaissance connexes, par son idéal de sainte impassibilité, de l'*ἀπάθεια* vécue a frayé la voie. Auch Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, S. 43.

Confessor von ihm abhängig ist; beide haben weithin der byzantinischen Mystik den Stempel ihres Geistes aufgedrückt. Ja, selbst bei den Hesychasten stößt man noch gelegentlich auf Spuren clementinischer Gedanken. So habe ich eine Stelle bei Gregor dem Sinaiten gefunden, wo der Inhalt der *θεωρία* fast mit den Worten unseres Autors beschrieben wird: *τὰς ὀκτὼ γενικὰς θεωρίας φαμὲν εἶναι· πρώτην, τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀνειδέου καὶ ἀνάρχου καὶ ἀκτίστου καὶ τῶν ὅλων αἰτίου . . .· δευτέραν, τῆς τῶν νοερῶν δυνάμεων τάξεώς τε καὶ στάσεως· τρίτην, τῆς τῶν ὄντων συστάσεως· τετάρτην, τῆς οἰκονομικῆς τοῦ Λόγου συγκαταβάσεως· πέμπτην, τῆς καθολικῆς ἀναστάσεως· ἕκτην, τῆς φοβερᾶς καὶ δευτέρας τοῦ Χριστοῦ ἐλεύσεως· ἑβδόμην, τῆς αἰωνίου κολάσεως· ὀγδόην, τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν· καὶ αἱ μὲν τέσσαρες τῶν παρῳχηκότων καὶ γεγενημένων εἰσίν· αἱ δὲ τέσσαρες τῶν μελλόντων καὶ οὔπω φανερουμένων*[1].

Wir haben bereits darauf geachtet, daß Cassian in seinen Collationes viel clementinisches Gut vorträgt. Auch er ist der Meinung, daß die ständige Schau ein wesentliches Charakteristikum der Vollkommenheit sei und daß sie mit Gott eine (Coll. I 8, 3, S. 15, 17ff. Petschenig). Deshalb betrachtet er sie auch als das höchste Gut (Coll. I 8, 2, S. 15, 9ff.: principale bonum; XXIII 3, 1, S. 642, 11ff. P. — an beiden Stellen erklärt durch den Vergleich zwischen Maria und Martha) und beschreibt ihre Stufen im Anschluß an Clemens (Ausgangspunkt: Coll. I 15, 1, S. 25, 6ff. P. — man erfaßt Gott creaturarum suarum magnitudine; Ziel: Coll. I 8, 3, S. 15, 22ff. P. — solius dei iam pulchritudine scientiaque pascatur). Das ständige Gebet findet in ihm einen beredten Anwalt, wobei er noch praktische Winke hinzufügt (Coll. X 10, S. 297, 3ff. P.), und damit in Zusammenhang stehend mahnt er, die Gedanken unablässig bei Gott zu haben und sich durch nichts von ihm ablenken zu lassen (Coll. I 13, 1f., S. 18, 26ff.; XIV 11, 5, S. 413, 20ff. P.). Wiederum im Anschluß an Clemens läßt er als Gipfel der christlichen Entwicklung aus der Schau die

1 Gregor Sinaites, Capita per Acrostichidem 130, MSG 150, 1293 D. In der Fortsetzung typisch hesychastische Reflexionen über Lichtstrahlen, die zu dieser Erkenntnis notwendig sind (cf. 1296 A: *ὁ δὲ χωρὶς φωτὸς προσβάλλων αὐταῖς* — der hat nur *φαντασίαι*, aber keine *θεωρίαι*); cf. zu dieser Stelle Strom. VI 54, 1, II 459, 10f.: *συνειληφυῖαν τά τε ὄντα καὶ τὰ παρῳχηκότα καὶ τὰ μέλλοντα.*

Liebe entspringen. Da gerade diese Schrift Cassians weite Verbreitung gefunden hat, so ist durch dieses Medium die clementinische Konzeption der Gnosis dem Abendland vermittelt worden, wenngleich sie hier auch keinen sichtbar in die Erscheinung tretenden Einfluß ausgeübt hat.

Dieser sollte ihr jedoch noch in viel späterer Zeit für eine kurze Dauer beschieden sein, als Fénelon in Clemens einen Herold der uninteressierten Liebe sah, und Bossuet mit ihm die Klinge kreuzte und dessen Auslegung energisch bekämpfte. Dann wurde es im Abendland still um Clemens, aber in der östlichen Kirche lebte er weiter, besonders durch die Philokalie, die Nikodemos Hagiorites, ein Mönch und Theologe auf dem Athos, im endenden 18. Jahrhundert herausgegeben hat[1] und die einige Abschnitte aus Clemens enthält. Ins Kirchenslavische übersetzt, hat sie namentlich in Rußland während des vorigen Jahrhunderts in mönchisch-mystischen Kreisen eine bedeutsame Rolle gespielt und u. a. auch die clementinischen Ansichten von der Gnosis und ihrem erhabenen Wert für das geistliche Leben lebendig erhalten.

1 *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*, Venedig 1782.

KAPITEL V

Das tätige Leben

Wir haben bereits des öfteren, besonders zu Beginn des vorigen Kapitels, darauf aufmerksam gemacht, daß Gnosis und *ἔργα* in ihrer Vereinigung das Wesen der christlichen Vollkommenheit ausmachen, daß stets beides vorhanden sein muß, will man vom *τέλειος* sprechen[1]. Clemens wird nicht müde, es immer aufs neue zu wiederholen und in oft einprägsamen Formulierungen seinen Lesern vor Augen zu führen: *βιοὺς ὀρθῶς, γιγνώσκων ἀκριβῶς*[2]. Gelegentlich entfaltet er dieses Ideal und fügt als drittes Glied die Unterweisung der Brüder hinzu, was natürlich keine inhaltliche Verschiebung bedeutet: *τριῶν τοίνυν τούτων ἀντέχεται ὁ*

---

1 Strom. IV 39, 1, II 265, 25f.; IV 40, 2, II 266, 13f.; IV 99, 2, II 292, 9f.: *τελείαν δικαιοσύνην ὑπογράφει ἔργῳ τε καὶ θεωρίᾳ πεπληρωμένην*; IV 117, 2, II 299, 26f.: *πλήρη δὲ γνώσεως καὶ τῆς ἐξ ἔργων δικαιοσύνης*; VI 78, 1, II 470, 11f.: *θρησκεύειν τὸ θεῖον διὰ τῆς ὄντως δικαιοσύνης, ἔργων τε καὶ γνώσεως*; VII 4, 2, III 5, 7f.; VII 48, 3f., III 36, 9ff.: . . . *πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν*; VII 102, 2, III 72, 7f.: *τέλος γὰρ οἶμαι τοῦ γνωστικοῦ τό γε ἐνταῦθα διττόν, ἐφ' ὧν μὲν ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονική, ἐφ' ὧν δὲ ἡ πρᾶξις*; VII 104, 2, III 73, 19f.: *ὁ βίος γάρ, οἶμαι, τοῦ γνωστικοῦ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἔργα καὶ λόγοι* . . .; Hort, S. 346, sieht in dieser Doppelheit einen Einfluß des Aristoteles, dessen *βίος πολιτικός* und *θεωρητικός* die Grundlage für Clemens gebildet haben soll; cf. Bigg, S. 80, Tollinton II, S. 96: the association of practical activity with the higher grades of insight is asserted with notable insistence, II, S. 236f.

2 Strom. VII 77, 4, III 55, 9f.; VII 78, 2, III 55, 22f.: *τὸ εὐαγγέλιον δι' ἔργων καὶ θεωρίας ἐπαινῶν*; VII 82, 6, III 59, 5f.: *μείξας οὖν τῇ περιστερᾷ τὸν ὄφιν τελείως . . . . βιοῖ* — das Wort des Herrn in Mt. 10, 16 wird im Sinne des Clemens gedeutet, wobei die Schlange auf die Erkenntnis, die Taube auf die Sündlosigkeit hinweist. Beides gelte es zu vereinigen. Die Forschung hat seit jeher darauf geachtet, z. B. Hofstede, S. 72: perfectus autem is, qui corpus terrenaque omnia contemnens solis rebus intelligibilibus consequendis, sapientiae et virtuti, omnem impendit operam. Winter, S. 17: „Der Zustand, in welchem die gleichmäßige und

ἡμεδαπὸς φιλόσοφος, πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, τρίτον ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς· ἃ δὴ συνελθόντα τὸν γνωστικὸν ἐπιτελεῖ[1].

So notwendig alle drei Momente für die Begründung der Vollkommenheit sein mögen, er stellt sie doch nicht auf eine Stufe, sondern macht Gradunterschiede. Der Gnosis gibt er ohne Bedenken den Vorzug: *προηγουμένη .... αὐτῷ ἡ γνῶσις*[2]. Schildert er die innere Entwicklung des Christen, so läßt er sie in *ἀγάπη* und *γνῶσις* münden und sagt von jener: *ἡ δὲ τῇ γνώσει τελειοῦται*[3]. Andererseits fehlt es nicht an Stellen, wo er der Liebe den Preis zuerkennt und sie am höchsten wertet, indem er in ihr das Ziel alles Fortschreitens erblickt[4]. Der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Die Liebe ist nämlich zugleich Voraussetzung und Folge der Gnosis. Ihr Vorhandensein ermöglicht den Empfang der Gnosis, und sie wird ihrerseits durch diese zur Vollendung emporgeführt, so daß zwischen beiden Größen ein enges Verhältnis zu bemerken ist. Es wird noch inniger, wenn man bedenkt, daß die Tiefe der Gnosis vom Maß der Liebe abhängig ist, daß man in der göttlichen Erkenntnis desto reifer wird, je tiefer man liebt.

Erkenntnis und Liebe lassen sich nicht voneinander trennen, was Clemens selbst sehr richtig bemerkt hat: *ἡ .... γνῶσις, ἧς οὐδέποτε χωρίζεται ἡ δικαιοπραγία*[5]. So ist der Gnosis der

---

einheitliche Vollendung des Wissens und Wollens hergestellt ... ist"; S. 103—106: gute Bemerkungen über die enge Zusammengehörigkeit von Wissen und Tugendübung; Ernesti, S. 122 u. a.

1 Strom. II 46, 1, II 137, 14ff.; Strom. VII 4, 2, III 5, 5ff.: ... *τρία εἶναι τῆς γνωστικῆς δυνάμεως ἀποτελέσματα* — genaue inhaltliche Parallele, statt *θεωρία* sagt Clemens hier *γινώσκειν τὰ πράγματα* (für den Sprachgebrauch von *πράγματα* cf. Hort, S. 204 = reality).

2 Strom. VI 79, 2, II 471, 17f. Dem Zusammenhang nach bezieht sich dies indes nur auf die Gnosis im Verhältnis zu den Notwendigkeiten des täglichen Lebens, man kann das Wort jedoch als Motto über die Haltung des Clemens überhaupt setzen. Das bestätigt ein Vergleich mit anderen Stellen, cf. Strom. VII 36, 1, III 28, 6f., wo Clemens das Psalmwort: *χρηστότητα καὶ παιδείαν καὶ γνῶσιν δίδαξόν με* (Ps. 118 — bzw. 119 —, 66) kommentiert: *κατ' ἐπανάβασιν αὐξήσας τὸ ἡγεμονικὸν τῆς τελειότητος* — und Strom. VII 47, 3, III 35, 17f.

3 Strom. II 31, 1, II 129, 18f.; Strom. II 45, 1, II 136, 26.

4 Strom. VII 102, 1, III 72, 6f.: *εἰς τὴν τελείαν ἀγάπην*; Strom. II 55, 4, II 143, 4f. — hier liegt Hermas, Vis. III 8, 7 zugrunde, wo die *ἀγάπη* aus der *ἐπιστήμη* entsteht und den Schlußpunkt der Entwicklung darstellt.

5 Strom. II 47, 4, II 138, 14.

unwiderstehliche Drang eingeboren, sich in Taten auszuwirken, sie ist das gestaltende Prinzip alles ethischen Strebens[1]. Diesem kommt aber eine hohe Bedeutung für die Formung des Lebens zu. Sagt Clemens es schon im Prot. vor einem breiteren Publikum: *γυμνὸν δικαιοσύνης ἐπιδείξω τὸ σχῆμα, δι' οὗ πρὸς τὸν θεὸν ἀναβαίνετε*[2], so gilt es erst recht für den Gnostiker, der verschärften sittlichen Anforderungen zu entsprechen hat.

Es ist daher kein Zufall, daß die Ethik im Clementinischen Schrifttum einen bevorzugten Platz einnimmt und daß man Clemens häufig als Ethiker gewürdigt hat. So hat schon Stäudlin geurteilt: „So bietet sich bei diesem Clemens ein so großer Reichtum (scil. in der Ethik) und eine so fruchtbare Fülle dar, daß man hier eher wegen der Auswahl verlegen werden kann und mit Mühe die leitenden Ideen des Ganzen auffindet“[3]. Nicht darin allein liegt die besondere Schwierigkeit, die sich jeder Darstellung der Clementinischen Ethik in den Weg stellt, sondern vornehmlich in der Art, wie unser Autor ethische Fragen behandelt. Er vermeidet jede systematische Entfaltung seiner Gedanken, sondern läßt sich ganz vom Impuls des Augenblicks leiten. Deshalb bietet er streng genommen fast nur Fragmente, die der jeweiligen Tendenz des Abschnittes dienstbar gemacht werden. Ferner ist zu beachten, daß die einzelnen Schriften für verschiedene Leserkreise bestimmt sind, so daß man nicht alle Äußerungen auf eine Fläche stellen darf. Für das Porträt des Vollkommenen wird man daher die meisten Züge den Strom. zu entlehnen haben, aber auch in den anderen

---

1 Strom. I 13, 2, II 10, 2f.: Der Herr offenbarte nur wenigen die Mysterien, nämlich *τοῖς οἵοις τε ἐκδέξασθαι καὶ τυπωθῆναι πρὸς αὐτά*; Strom. VI 91, 2, II 477, 24f.: *ἐπεὶ τῆς ἀληθείας τὸ μέν ἐστι γνωστικόν, τὸ δὲ ποιητικόν, ἐρρύηκεν δὲ ἀπὸ τοῦ θεωρητικοῦ*; VI 91, 4, II 477, 31: *κατευθύνοντα τὰς πράξεις πρὸς τὴν θεωρίαν*; VI 108, 3, II 486, 13f.: das „gnostische“ Verständnis der Gebote muß sich sofort in Taten umsetzen; Strom. VII 82, 7, III 59, 8ff.: *ἀκόλουθα τῇ ἐπιστήμῃ . . . ἐπιτελεῖ*; daran schließen sich die häufig zitierten Worte: *ἕπεται γὰρ τὰ ἔργα τῇ γνώσει ὡς τῷ σώματι ἡ σκιά*; Fragment 24, III 212, 3ff.

Clemens vertritt diesen Gedanken auch in ganz allgemeiner Form, insofern er die *σοφία* in jedem Christenleben für einen guten Ausgangspunkt hält (Prot. 107, 1—3, I 76, 24ff.).

2 Prot. 120, 5, I 85, 10f.

3 Stäudlin, S. 166; Gass, S. 107: Clemens ist neben Tertullian und Cyprian der „beste Ethiker“ und besonders ein Vertreter der „Ge-

Werken finden sich Sätze, die man nicht übergehen darf[1]. Mit einiger Vorsicht und Behutsamkeit wird man die Besonderheiten gnostischer Vollkommenheit erfassen, wobei die häufigen Wiederholungen bestimmter Gedanken gleich Leuchttürmen uns den Weg weisen. Haben wir es doch hier mit Lieblingsvorstellungen des Clemens zu tun, die wie Pfeiler das ganze Gebäude der Vollkommenheit tragen.

1. Allgemeine Charakteristik der gnostischen Tugend

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus der Dehnbarkeit und Unbestimmtheit der einzelnen Begriffe. Für unsere Zwecke genügt es, auf die verschiedene Verwendung des Wortes τέλειος hinzuweisen (cf. unsere Ausführungen auf S. 301f.). Aus einem Vergleich von Päd. I 25f., I 104, 28ff. mit den Strom. erkennt man, daß sich Clemens eines doppelten Sprachgebrauches bedient. Bald erhalten nämlich alle Ge-

---

sinnungsmoral", während jene Anhänger des meritum-Gedankens sind. Dieser Unterschied besteht m. E. nicht zu Recht.

1 Gass, S. 77ff., hat die vorhandenen Unterschiede nicht genügend beachtet und bezieht irrig die Vorschriften in Päd. II-III auf den Gnostiker („er erwartet nicht alles von der Weihe eines in sich abgeklärten Gemütes", S. 77, für den Körper sei „noch eine besondere praktische Schulung" erforderlich). Dies führt zu einer falschen Systematisierung der clementinischen Ethik. De Faye hat das große Verdienst, auf den verschiedenen Charakter von Päd. und Strom. aufmerksam gemacht zu haben (S. 275), nur geht er viel zu schematisch vor, indem er Päd. als für Anfänger berechnet ganz ausschaltet. Aber auch seine Methode bei Verwertung der Strom. muß Widerspruch hervorrufen, denn nach seiner Meinung enthalten Strom. I—V nur ethische Bestimmungen, die für Kandidaten der Gnosis berechnet sind und deren Aufgabe darin bestehen soll: à produire cette vie d'ordre supérieur (S. 277). Strom. VI und VII beschreiben dagegen la vie gnostique elle-même (S. 278). Daß diese These undurchführbar ist, sieht jeder Kenner auf den ersten Blick, und auch de Faye muß zugeben, daß man für die Schilderung des gnostischen Ideals Strom. IV benützen dürfe. Bousset hat schließlich versucht, diese angebliche Differenz durch seine Quellentheorie zu erklären (cf. unsere Ausführungen auf S. 23f.), in Wirklichkeit zeigt uns aber eine genaue Analyse, daß alle wichtigen ethischen Gedanken des Clemens sich im ganzen Werk der Strom. finden. Daß sie in einigen Partien stärker hervortreten, hängt mit dem jeweiligen Thema zusammen, und die Übersteigerung des Ideals in Strom. VI-VII ergibt sich aus der Tendenz dieser Bücher, die den christlichen Vollkommenen als möglichst imponierende Erscheinung dem philosophischen Weisen gegenüberstellen wollen.

tauften die Ehrenbezeichnung τέλειος, bald wird ihrer nur der Gnostiker teilhaftig[1]. Dieser Unterschied bleibt indes nicht auf beide Schriften verteilt und darf nicht allein durch Rücksichtnahme auf einen verschiedenen Leserkreis erklärt werden, er findet sich auch in den Strom. selbst, sogar inmitten von Schilderungen des wahren Gnostikers, wo wir plötzlich auf den Satz stoßen: οἱ διὰ πίστεως τελειούμενοι[2]. Wieder anders wird der Terminus in Strom. IV 130, 1ff., II 305, 18ff. erklärt. Man muß diesen Abschnitt m. E. von Strom. V 69, 5, II 372, 20ff. aus zu deuten suchen. Clemens zitiert Isokrates, der den Begriff Vollkommenheit dahin erläutert, daß ein Mensch nicht πρὸς ἓν τούτων, sondern πρὸς ἅπαντα vollendet sei. Mit dieser Definition setzt sich unser Autor in Strom. IV 130 auseinander, ohne sie hier freilich zu erwähnen. Für die eine oder andere Tugend will Clemens einem Menschen das Prädikat τέλειος zubilligen, aber nicht für deren Gesamtheit: πάντα δὲ ὁμοῦ τέλειος οὐκ οἶδ' εἴ τις ἀνθρώπων, ἔτι ἄνθρωπος ὤν (Strom. IV 130, 2) — nur Christus ist von dieser Beschränkung natürlich ausgenommen. Von hier aus erklärt er sich auch den Unterschied zwischen AT. und NT., insofern die Propheten nur eine teilweise Vollkommenheit besaßen, während es von den Aposteln galt: οἱ ἀπόστολοι δὲ ἐν πᾶσι πεπληρωμένοι[3]. Ihnen gleich stellt er den Märtyrer, der die Wahrheit seines Glaubens durch das Blutzeugnis bewiesen hat[4]. Clemens schränkt die Verwendung von τέλειος also ganz erheblich ein, ja im Grunde

1 Dieses Schwanken ist so auffallend, daß es immer beobachtet worden ist; für die neuere Zeit vergleiche etwa Casey, Platonism, S. 67ff., bes. S. 72: in the Stromateis a different perfection is considered; Marsh, S. 70, A. 2.

2 Strom. VII 8, 5, III 8, 3f.

3 Strom. IV 133, 3, II 307, 27; 133, 1, II 307, 18ff.

4 Strom. IV 130, 5, II 306, 1ff. Wie aus allen diesen Stellen hervorgeht, liegt das Wesen der Vollkommenheit in der Vollendung des Tugendlebens. Prümm hat daher recht, wenn er es ablehnt, daß τέλειος bei Clemens aus dem Sprachgebrauche der Geheimkulte stamme (S. 53, A. 56). Nur verstehe ich nicht recht, warum er Aristoteles als Quelle angibt, bei dem sich das Wort bereits „als Ausdruck der wissenschaftlichen Ethik" finde. Am naheliegendsten wäre es doch, auf Paulus hinzuweisen — wie häufig zitiert Clemens allein Ephes. 4, 13 — oder auf das Wort des Herrn in der Bergpredigt (Mt. 5, 48), bzw. den mahnenden Ruf an den reichen Jüngling (Mt. 19, 21), der uns in den Clementinischen Schriften elfmal begegnet.

genommen will er dieses Wort nur für Gott selbst gelten lassen: *ἀδύνατον γὰρ καὶ ἀμήχανον ὡς ὁ θεός ἐστι γενέσθαι τινὰ τέλειον*[1]. Dies würde in die Nähe des stoischen Axioms von der Gleichheit göttlicher und menschlicher Tugend führen, was aber als gottlos abzulehnen sei. Der Mensch habe sich vielmehr mit dem Gehorsam gegen das göttliche Gebot zu begnügen, das sei die ihm zugängliche Vollkommenheit, wie sie Mt. 5, 48 fordere. Dann ist es konsequent, wenn *ἔργα* und *γνῶσις* nur als Wege gepriesen werden, die zur Vollkommenheit führen[2], während sie an anderen Stellen wieder mit ihr gleichgesetzt werden[3]. Dieses Zögern, einen Menschen als *τέλειος* zu bezeichnen, hat schließlich noch einen letzten Grund in der Polemik gegen den Gnostizismus. Unter Berufung auf Paulus spricht Clemens seinen Gegnern prinzipiell das Recht dazu ab, eine bestimmte Gruppe Auserwählter *γνωστικοί* und *τέλειοι* zu nennen, was zu geistlichem Hochmut führen müsse und in deutlichem Widerspruch zu Phil. 3, 12ff. stehe. Sagt doch der Apostel von sich selbst: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι* (Phil. 3, 12). Nenne sich Paulus daher *τέλειος*, so verstehe er darunter nur die Trennung von der Sünde und die Wiedergeburt zum Glauben[4], also ein Anfangsstadium des inneren Lebens. Man darf Clemens jedoch nicht beim Wort nehmen, denn in Strom. IV 75, 1, II 282, 1 heißen die Apostel *γνωστικοὶ καὶ τέλειοι*, und in der Fortsetzung fordert er von deren Nachfolgern, d. h. von den Märtyrern: *γνωστικοὶ ἀναμάρτητοί τε εἶναι ὀφείλουσι* (IV 75, 2, II 282, 2ff.). In anderen Stellen dehnt er den Kreis der *τέλειοι* noch erheblich weiter aus und faßt in ihm alle Vollkommenen zusammen, die er abwechselnd *τέλειοι, γνωστικοί, ἅγιοι* nennt[5]. So ist die Verwendung des

---

1 Strom. VII 88, 5, III 63, 12f.

2 Strom. IV 39, 1, II 265, 25f.

3 Strom. VI 60, 3, II 462, 11ff.

4 Päd. I 52, 2f., I 121, 8ff.

5 Das soll durch einige Beispiele belegt werden. Für *γνωστικός* cf. Strom. IV 135, 1, II 308, 5; IV 135, 4, II 308, 15f.; VI 111, 3, II 487, 26; VII 13, 2, III 10, 17: *ἡ ἐνέργεια τοῦ τελειωθέντος γνωστικοῦ*; VII 104, 2, III 73, 19f.; daneben findet sich sehr häufig *τέλειος*, so Päd. I 35, 1, I 110, 34f.: *ἡ τοῦ τελείου καὶ γνωστικοῦ . . . ἀνάπαυσις*; Strom. IV 8, 7, II 251, 22: *τοῦ τελείου καὶ γνωστικοῦ*; VII 88, 5, III 63, 8f.: *τέλειον γνωστικόν*; seltener *ἅγιος*: Strom. VII 82, 2, III 58, 25f.: *θεῖος ἄρα ὁ γνωστικὸς καὶ ἤδη ἅγιος*. Auch *πνευματικός* begegnet uns, fast

Wortes τέλειος durch ein unaufhörliches Schwanken gekennzeichnet; bald erscheint es in engerer, bald in weiterer Bedeutung, wie es die jeweilige Tendenz der einzelnen Abschnitte erfordert. Das ganze Leben des Christen faßt Clemens als einen großen Entwicklungsgang auf, schon auf den unteren Stufen enthält es keimhaft die Vollkommenheit, die sich allmählich bis zur Höhe des γνωστικός steigert, aber auch hier noch eine sehr relative Größe bleibt, verglichen mit der Reinheit der Engelwesen, während vor Gottes Heiligkeit alles verblaßt. Einen bedeutsamen Ausschnitt aus diesem Organismus stellt der τέλειος im engeren Sinne dar, dessen Eigenart Clemens mit dem Satze beschreibt: ὁ βίος γάρ, οἶμαι, τοῦ γνωστικοῦ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἔργα καὶ λόγοι τῇ τοῦ κυρίου ἀκόλουθοι παραδόσει[1]. Jenen haben wir in unseren Ausführungen ausschließlich im Auge, wenn wir vom Vollkommenen sprechen.

Daneben gilt es noch besonders darauf zu achten, daß Clemens wie bei der Charakteristik der Gnosis, so auch bei der Schilderung der sittlichen Vollendung philosophische, insonderheit stoische Termini gern in den Vordergrund schiebt. Wir werden diesem Bestreben auf Schritt und Tritt begegnen, daher wollen wir uns jetzt mit dem Anführen einiger weniger Beispiele begnügen. Wir sahen früher, welchen Wert Clemens der ἐπιστήμη für das sittliche Tun beilegte, wie er dieses gleichsam aus dem νοῦς herauswachsen ließ. Er ist dieser Ansicht auch treu geblieben, als es galt, die gnostische Tugend darzustellen: οὐδὲ πραγμάτων ἁπτέον τοῖς μὴ τὴν γνῶσιν[2] εἰληφόσι καὶ εἰδόσιν ὅπως αὐτοῖς .... χρηστέον[3]. Daher ist der Vollkommene der-

regelmäßig verbunden mit γνωστικός — Strom. III 69, 4, II 227, 21: ... (γνωστικῶς βιώσεται) .... πνευματικὸς ὄντως; V 40, 1, II 353, 20f.: τοῦ πνευματικοῦ ἐκείνου καὶ τελείου ἀνδρός. Wie man aus dieser kurzen Übersicht ersieht, werden alle diese Bezeichnungen als synonym empfunden (cf. auch Knittel, S. 394). Clemens schließt sich unverkennbar an die biblische, insonderheit Paulinische Terminologie an, und es ist schwerlich zufällig, daß sich das bei den Stoikern beliebte und auch von Philo gern verwandte σπουδαῖος bei ihm nur sehr selten findet (cf. Strom. I 1, 1, II 3, 7).

1 Strom. VII 104, 2, III 73, 19f.

2 γνῶσις ist hier in einem weiteren Sinne gebraucht und bedeutet soviel wie Kenntnis.

3 Strom. VI 112, 1, II 487, 33f. Ja, auch das Gebet bedarf des Wissens als Grundlage, denn sie können Gott nicht recht bitten, wenn es von ihnen gilt: ἀγνοοῦντες τὰ ὄντως ἀγαθά, ihre Unwissenheit hindert sie auch daran,

selben Meinung wie der Fortschreitende: κακὸν μὲν οὐδὲν ἄλλο πλὴν ἀγνοίας εἶναι νομίζουσα (scil. die Seele)[1], und hält es für den höchsten Erweis seiner erlangten Reife, wenn es von ihm heißt: ὁ δὲ ἄνθρωπος ὁ γνωστικὸς γενόμενος τῷ λογικῷ τὰς καλὰς πράξεις ἐπιτελεῖ[2]; bedeutet dieses doch eine ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν, der ebenfalls alles ‚λόγῳ' erschaffen habe. Wie die Stoiker und Philo[3], so läßt auch Clemens seinen Gnostiker wirken: διὰ . . . τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον[4]. In Übereinstimmung mit den gleichen Gewährsmännern bezeichnet er die gnostische Tugend als καλόν sowie als θεωρητικὸν ὁμοῦ καὶ πρακτικόν[5]. Er sieht ihr Wesen in der Folgsamkeit gegenüber dem ὀρθὸς λόγος ausgedrückt[6]. Sprachen die Stoiker allein dem Weisen

---

von den Geschenken den rechten Gebrauch zu machen (Strom. VI 112, 4, II 488, 12ff.).

1 Strom. VI 113, 3, II 488, 27f.

2 Strom. VI 136, 3, II 500, 34f. und 33; cf. Strom. VII 59, 5, III 43, 18ff.: πᾶσα οὖν ἡ διὰ τοῦ ἐπιστήμονος πρᾶξις εὐπραγία, das entscheidende Motiv für ihre Beurteilung ist immer der Umstand, ob sie ἐκ λογισμοῦ (Z. 20) hervorgegangen ist; cf. auch die Fortsetzung in § 59, 6, III 43, 23ff. Meifort, S. 3, sieht darin eine für Clemens charakteristische Haltung, wenn er schreibt: „. . . Idealchristen, der kraft seiner philosophischen Durchbildung die höchst erreichbare Stufe des Christseins erlangt".

3 Für die Stoiker verweise ich auf „Philo", S. 234, A. 6, wo ich einiges Material gesammelt habe, für Philo auf ebr. 16, II 173, 10: πειθαρχεῖν ἀρετῇ καλὸν καὶ συμφέρον.

4 Strom. VII 49, 8, III 37, 16f.; 61, 2, III 44, 17f.: εἰκότως οὖν οὐδέποτε τὸ ἡδὺ πρὸ τοῦ συμφέροντος αἱρεῖται — cf. dazu StVF III 21: nam quae voluptate quasi mercede aliqua ad officium impellitur, ea non est virtus. Wie wenig dies indes der eigentlichen Meinung des Clemens entspricht, zeigt ein Vergleich mit Strom. VII 83, 2, III 59, 17f. deutlich: οὐδέποτε τὸ ἡδὺ καὶ τὸ συμφέρον προκρίνει τῆς οἰκονομίας, γυμνάζων ἑαυτὸν διὰ τῶν ἐντολῶν. Die Befolgung des göttlichen Gebotes steht also an erster Stelle und ist allein wertvoll, der Unterschied, den Strom. VII 61, 2 zwischen ἡδύ und συμφέρον machte, verblaßt vor der fordernden Autorität des göttlichen Wortes.

5 Ecl. 37, 1, III 148, 9ff. — der Abschnitt macht in Wortlaut wie Gedankengang einen gut clementinischen Eindruck, cf. den Eingang: ἡ γὰρ ἀρετὴ ἡ γνωστική, ferner das Betonen der ἀγάπη, das ὁμιλεῖν τῷ θείῳ und den Vergleich des Gnostikers mit dem ἄγαλμα θεῖον, den Strom. VII aus apologetischen Gründen bevorzugt. So wird man diesen Paragraphen in unserem Zusammenhang verwenden dürfen. — Der Satz ist fast eine wörtliche Parallele zu Philo, L. A. I 57, I 75, 13f.: ἡ δὲ ἀρετὴ καὶ θεωρητική ἐστι καὶ πρακτική, was Stählin anscheinend entgangen ist.

6 Strom. VI 111, 3, II 487, 27f.: Für die Tat des Unvollkommenen gilt das — μηδέπω κατὰ λόγον ἐπιτελουμένη; 113, 3, II 488, 27ff.: κακὸν μὲν

das *κατόρθωμα* zu[1], so ist Clemens wieder ihr gelehriger Schüler, insofern er nur den Gnostiker *κατορθώματα* vollbringen läßt: *πᾶσα πρᾶξις γνωστικοῦ μὲν κατόρθωμα, τοῦ δὲ ἁπλῶς πιστοῦ μέση πρᾶξις λέγοιτ' ἄν, μηδέπω κατὰ λόγον ἐπιτελουμένη*[2]. Es ist ein stoischer Grundsatz, daß die Tugenden *ἐκ τῆς ἀσκήσεως* entstehen[3], Philo hat ihn übernommen, wortreich und unermüdlich wiederholt und in Jakob ein Symbol für die *ἄσκησις* gesehen, für den *πόνος*, der nicht eher ruht, als bis das Ziel erreicht ist. Clemens teilt diese Anschauung und ruft bereits den eben Getauften das ‚*ἐκπόνει καὶ μὴ ἀπόκαμνε*'[4] zu. Wir haben bereits früher dargelegt, welch große Rolle die *ἄσκησις* und mit ihr eng verbunden die *μάθησις* im Leben des Anfängers zu spielen hat (cf. S. 281f., 288f.), ihre Bedeutung steigert sich beim Vollkommenen, denn für ihn ist jene noch erheblich wichtiger. Macht es doch Clemens auch ihm zur Pflicht: *δεῖται δὲ ἀσκήσεως καὶ συγγυμνασίας πολλῆς*[5]. Nur vermöge der *ἄσκησις* gelangt der Mensch zur Höhe der *ἕξις*, die für den *τέλειος* charakteristisch ist und die ihm den Zugang zu Gott erschließt: *τῇ ἐξ ἀσκήσεως ἕξει τούτῳ προσεχέστερον συνεγγίζων*[6]. Clemens wird nicht müde, die *ἕξις* als das Höchste zu preisen, was ein Gläubiger während seines Erdenlebens erreichen kann. Wir lernten sie bereits kennen, als wir von der Gnosis sprachen, wir

---

οὐδὲν ἄλλο πλὴν .... τῆς μὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐνεργείας; VI 136, 3, II 500, 34: der Gnostiker führt alles aus: *τῷ λογικῷ*; Strom. VII 54, 2, III 40, 12: *ποιεῖ καὶ κατὰ λόγον τὸν ὀρθόν*.

1 Cf. Cicero, de finibus IV 15: illud enim rectum est (quod *κατόρθωμα* dicebas) contingitque sapienti soli (= StVF III 13).

2 Strom. VI 111, 3, II 487, 26ff., Clemens kennt also auch die stoische Definition von *κατόρθωμα: πάνθ' ὅσα κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται* (StVF III 501). Er benutzt diese stoischen Termini, um mit deren Hilfe den Unterschied zwischen Gnostikern und Gläubigen klar zu machen. Strom. VII 54, 1, III 40, 9f.: *ἀεὶ γὰρ κατορθοῖ ἐν πᾶσι πάντως*.

3 StVF III 278.

4 Päd. I 99, 2, I 149, 22; es ist charakteristisch für Clemens, daß er hierbei das Maßvolle fordert, das Übertriebene dagegen ablehnt.

5 Strom. VI 91, 2, II 477, 26.

6 Strom. VI 72, 1, II 468, 1f.; VI 74, 1, II 468, 28f.; VII 38, 4, III 40, 1: *συνεργῶν ... εἰς ἕξιν ἀγαθότητος ἐλθεῖν*; VII 46, 7, III 35, 6f.; VII 46, 9, III 35, 9f.: *τῷ ἄρα ἀναπόβλητον τὴν ἀρετὴν ἀσκήσει γνωστικῇ πεποιημένῳ φυσιοῦται ἡ ἕξις*; VII 62, 7, III 45, 13f.: *τὸ τέλειον τῆς ἕξεως, ὃ ἐκ μαθήσεως ... καὶ συνασκήσεως πολλῆς καθαρῶς ἐκτήσατο*; VII 74, 6, III 53, 22f. Etwas anders ist dieser Gedanke in Strom. VII 64, 6, III 46, 19f. gewandt, wo es von der gnostischen Seele heißt

begegnen ihr jetzt wieder bei der Gestaltung des ethischen Lebens. Clemens entfaltet sie nach allen Seiten hin und bringt sie unaufhörlich mit den einzelnen Tugenden in engen Zusammenhang. Bald erscheint die *δικαιοσύνη* als *ἕξις*, bald die *φρόνησις*, bald die *ἀγαθότης*, besonders häufig jedoch die *εὐποιία*, daneben auch die *ἐγκράτεια* und die *ἀπάθεια*[1]. Es handelt sich also nicht mehr um ein gelegentliches Tun, sondern die *ἀρετή* ist gleichsam zur zweiten Natur geworden, zu einem unverlierbaren Besitz. Clemens beschreibt diesen Zustand mit den Adjektiven *ἀμετάβολος*, *ἀναπόβλητος*, *ἀμετάπτωτος*[2]. Mit allem hält er sich im Rahmen einer alten Tradition. Verwendeten die Stoiker das Wort *ἕξις* auch meist in anderer Bedeutung, so definierte doch schon Chrysipp die *καρτερία*

---

sie sei *τελείᾳ ἀρετῇ κεκοσμημένη, ἐκ πάντων ἅμα τούτων, φύσεως, ἀσκήσεως, λόγου, συνηυξημένη*. Unter *λόγου* ist hier wohl die *μάθησις* zu verstehen. Es handelt sich um die bekannte Formel, die uns bereits aus Philo geläufig ist, nur erreicht man bei ihm die Vollkommenheit auf einem der drei Wege, es finden sich jedoch Abschnitte, wo alle drei miteinander kombiniert werden (cf. Abr. 53, IV 13, 6ff.; som. I 168—172, III 241, 2ff.).

1 Ich führe für jedes nur eine Belegstelle an; Strom. VII 69, 7, III 50, 10f.: *ἡ ἕξις ἡ μεταδοτικὴ παρ' ἡμῖν δικαιοσύνη λέγηται*; VII 66, 2, III 47, 17f.: *ἕξις γὰρ ἡ φρόνησις*; VII 38, 4, III 30, 1: *εἰς ἕξιν ἀγαθότητος ἐλθεῖν*; Strom. IV 137, 1, II 309, 2f.: *ἐν ἕξει εὐποιίας καταστᾶσα*; Strom. III 69, 3, II 227, 19: *ἕξιν ἐγκρατείας*; Strom. IV 138, 1, II 309, 12: *ἐν ἕξει γέγονεν ἀπαθείας*.

2 Strom. VI 60, 3, II 462, 14f.: *ἡ τελείωσις ἐν ἀμεταβόλῳ ἕξει εὐποιίας*; VI 73, 5, II 468, 22f.: *ἐν τῇ μιᾷ ἕξει μένει τῇ ἀμεταβόλῳ*; Strom. VII 46, 7, III 35, 6: *ἀμεταπτώτως βιοῦν*; VII 46, 9, III 35, 9f.: *ἀναπόβλητον τὴν ἀρετήν* — Charakteristikum der *ἕξις*, cf. Z. 10. — Buri, S. 47, sieht in der *ἕξις* einen „unverlierbaren, mystischen Dauerzustand" — das Wort „mystisch" ist wohl durch Strom. VI 78, 4, II 470, 25 veranlaßt, es hat mit der heute üblichen Bedeutung nichts zu tun und ist daher mißverständlich. Diese *ἕξις* sei eine „Art Naturalismus", „naturhaft und zugleich willenshaft", was eine „innere Spannung" bedeute. Dies verkennt die Absicht des Clemens. Er will im Anschluß an aristotelisch-stoische Termini ausführen, daß eine Wiederholung einzelner Akte zum Habitus führe, der als solcher immer das Produkt freier Willensentscheide ist, aber niemals „naturhaft" dem Menschen anhafte. Er kann natürlich stets durch die Sünde in Frage gestellt werden; wenn Clemens so stark das *ἀναπόβλητος* betont, so übersehe man nicht, daß er eine Idealschilderung beabsichtigt und sich der philosophischen Redeweise angepaßt hat. Gilt es, gegen die Gnostiker zu polemisieren, so schlägt er andere Töne an.

und die *ἐγκράτεια* als *ἕξεις ἀκολουθητικὰς τῷ αἱροῦντι λόγῳ*[1]. Die von Clemens angeführten Adjektiva erfreuten sich gleichfalls bei den Stoikern großer Beliebtheit[2], und stoisch ist der Grundsatz, daß allein der Weise im Besitze der *ἕξις* sei[3]. Diese Anschauung reproduzierte Philo getreulich und sah darin gleichfalls ein Zeichen hoher Vollkommenheit: *βούλεται δὲ ὁ νομοθέτης τὸν σοφὸν μὴ σχετικῶς καὶ .... ὡς ἂν ἐκ τύχης εὐλόγιστον δοκεῖν εἶναι, ἀλλ' ἀπὸ ἕξεως καὶ διαθέσεως εὐλογίστου*[4]. Clemens übernimmt sie für seine Kennzeichnung des *τέλειος*, wobei er es freilich nicht an kleinen Änderungen fehlen läßt[5].

Als Höhepunkt ethischen Lebens hatte schon Plato die Übereinstimmung von Wort und Tat, bzw. von Wort, Gedanken und Tat, gefordert (Staat VI 498 E), andere übernahmen von ihm dieses Ideal einer in sich harmonischen Existenz (cf. Seneca, ep. 114, 1, S. 547, 15f. Hense). Von hier wie von

---

1 StVF III 384.

2 StVF I 202: *τὴν ἀρετὴν ... βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται*; I 568: *καὶ μὴν τὴν ἀρετὴν Χρύσιππος μὲν ἀποβλητήν, Κλεάνθης δὲ ἀναπόβλητον ....*

3 Seneca, ep. 95, 57 (= StVF III 517): actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas: ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit: ab hoc enim est voluntas. Im Besitze dieser *ἕξις* ist natürlich nur der Weise; cf. auch StVF III 516: *τὸ δὲ ἀπὸ φρονήσεως τιμᾶν τοὺς γονεῖς ἴδιον τοῦ σοφοῦ.*

4 Philo, L. A. III 210, I 160, 7ff.; sob. 18, II 219, 8f. Für den *φαῦλος* gilt es dagegen: *ὁ φαῦλος ἔνια δρᾷ τῶν καθηκόντων οὐκ ἀφ' ἕξεως καθηκούσης* (L. A. III 210, I 160, 2f.).

5 Ich denke besonders an seine Verwendung des Schemas *φύσις — ἄσκησις — μάθησις*. Immer aufs neue betont Clemens die *ἄσκησις*; das ‚*ἀπόνως*', auf das Philo solchen Wert legt und das er bei Isaak, der *αὐτοδίδακτος φύσις*, verwirklicht sieht, ist jenem fast fremd. Gewiß hätte er Bedenken gehabt, die philonische Wendung *ἐξ ἀρχῆς ὁλόκληρον καὶ παντελῆ* (mut. 258, III 201, 9f.) zu reproduzieren, weil ein Mißverständnis im Sinne der häretischen Gnosis nahegelegen hätte. Ich habe überhaupt nur eine Stelle gefunden, die dem philonischen Gedanken der *φύσις* entspricht: *ἕξιν ἐγκρατείας ἄπονον περιπεποιημένος* (Strom. III 69, 3, II 227, 19f.). Ein Blick in Stählins Register hat mich darüber belehrt, daß ich nichts übersehen habe. — Daneben hätte ich noch auf eine Kleinigkeit aufmerksam zu machen. In Strom. IV 149, 4, II 314, 12f. zitiert er ein Wort Demokrits: *φύσις τε καὶ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι* und stimmt dem Autor zu: *καὶ διήνεγκεν οὐδὲν ἢ φύσει πλασθῆναι τοιόνδε ἢ .... μαθήσει μετατυπωθῆναι* (Z. 15f.). In Abweichung von Philo werden *φύσις* (= Naturanlage) und *μάθησις* eng zusammengerückt. Doch ist dies vielleicht durch das Zitat verursacht.

Dt. 30, 14 beeinflußt, hat es Philo seinen Lesern unermüdlich verkündigt[1]. So werden wir kaum überrascht sein, wenn wir beobachten, daß dies auch eine Lieblingsvorstellung des Clemens ist. Bald begegnet uns die Formel in zweigliedriger[2], bald in dreigliedriger Gestalt[3], immer aber soll sie dazu dienen, das Vollkommenheitsideal zu umschreiben. Der Erwerb der Tugend ist also entscheidend, sie ist der wahre Reichtum, denn es gilt der Satz: *οὐδὲ ἐπὶ τοῖς ἐκτὸς ἡ σωτηρία ... ἀλλ' ἐπὶ τῇ τῆς ψυχῆς ἀρετῇ*, d. h. die Tugend fällt unter die Rubrik des ‚*τὸ ἐφ' ἡμῖν*'[4]. Ihr Besitz und vor allem ihre Betätigung bildet das eigentliche Wesen der *εὐδαιμονία*: *εὐδαιμονία δὲ ἐν χρήσει ἀρετῆς ἐξετάζεται*[5]. Dies ist die aristotelische Definition, die auch Philo reproduziert hat[6]. Während dieser aber auch die anderer Schulen anführt, begnügt sich Clemens mit der einen, ohne daß ihm die übrigen unbekannt geblieben wären[7].

---

1 Cf. meine Stellensammlung in „Philo", S. 276, A. 2.

2 Strom. IV 35, 1, II 263, 27f.: *ἔργῳ τε καὶ λόγῳ*; V 40, 1, II 353, 19f.: *ἡγνισμένος καὶ λόγῳ καὶ βίῳ* — cf. damit Philo, Mos. I 29, IV 126, 23ff. ... *εἰς ἁρμονίαν λόγου καὶ βίου*.

3 Prot. 123, 1, I 86, 21ff.: *οἷαι μὲν αἱ βουλαί, τοῖοι καὶ οἱ λόγοι, ὁποῖοι δὲ οἱ λόγοι, τοιαίδε καὶ αἱ πράξεις, καὶ ὁποῖα τὰ ἔργα, τοιοῦτος ὁ βίος*; Strom. II 77, 5, II 153, 23ff.: *τοῦ γνωστικοῦ δὲ καὶ ἡ βούλησις καὶ ἡ κρίσις καὶ ἡ ἄσκησις ἡ αὐτή*; Strom. VI 97, 2, II 480, 26f.: *οὐ μόνον αἱ πράξεις καὶ αἱ ἔννοιαι, ἀλλὰ καὶ οἱ λόγοι καθαρεύουσι τῷ γνωστικῷ*; VI 113, 2, II 488, 25f.; Strom. VII 54, 1, III 40, 10: *καὶ ἐν λόγῳ καὶ ἐν πράξει καὶ ἐν αὐτῇ τῇ ἐννοίᾳ* (cf. Philo, praem. 80f., V 354, 9ff.); damit wechselt dann wieder die zweigliedrige Formel ab, cf. Strom. VII 62, 6, III 45, 10f.: *ἔργῳ βεβαίῳ καὶ λόγῳ ἐνεργῷ*, auch Päd. I 100, 3, I 150, 17f.: *σύμφωνον τὸν λόγον ποιησαμένους τοῖς ἔργοις*.

4 QDS 18, 1, III 171, 6ff.; 18, 6, III 171, 21ff.; 19, 1, III 171, 29f.: *ὁ μὲν ἄρα ἀληθῶς καὶ καλῶς πλούσιός ἐστιν ὁ τῶν ἀρετῶν πλούσιος*; der gleiche Gedanke auch in Päd. III 36, 1ff., I 257, 18ff.: *ἐν ψυχῇ ἄρα τὸ πλούσιον*. Clemens überträgt hier die stoische Ansicht, daß nur der Weise die wahren Güter besitze, auf die Christen, besonders natürlich auf die Vollkommenen. Daneben spielt noch eine andere Vorstellung mit hinein, daß der Weise nicht ‚*τὰ ἐκτός*' erstrebe, sondern allein, *τὰ ἐφ' ἡμῖν*', d. h. die *ἀρετή* (cf. StVF II 984: *ἄτοπον τὸ μὴ λέγειν τὰς ἀρετὰς .... ἐφ' ἡμῖν*); cf. besonders den Anfang von Epiktets Enchiridion!

5 Päd. II 15, 4, I 165, 13.

6 Cf. „Philo", S. 341, A. 4 und det. 60, I 272, 3f., 6f.

7 Dies ergibt sich aus seiner großen Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen der *εὐδαιμονία* bei den einzelnen philosophischen Richtungen: Strom. II 127, 1ff., II 181, 28ff.

Man kann, wie diese kurze Übersicht zeigt, mit leichter Mühe die Tugend des Gnostikers so beschreiben, als sei Clemens ein Anhänger der Stoa gewesen. Deren Termini im Verein mit platonischen, seltener mit aristotelischen Anschauungen treten unverkennbar bei der Schilderung der Vollkommenheit in den Vordergrund. Dies entspricht ganz der Tendenz der Strom. Bei Philo beobachteten wir ein ähnliches Bestreben, auch er hüllte aus apologetischen und propagandistischen Interessen heraus die väterliche Religion in ihr fremde Ausdrucksformen ein. Es wäre daher methodisch falsch, wollte man in diesen Außenbezirken haltmachen und glauben, hier dem eigentlichen Wesen beider Alexandriner näherzukommen. Vielmehr gilt es, die Maske vorsichtig zu entfernen, um deren wahres Gesicht kennenzulernen. Unsere nächste Aufgabe hat daher darin zu bestehen, auf die Züge zu achten, die Clemens von aller Philosophie scheiden und seiner christlichen Einstellung entsprechen. Daß er auch hier Anleihen bei Stoikern und Platonikern nicht verschmäht, wird niemand wundern, lehrreich und wichtig ist es aber, die ständige Umdeutung des überkommenen Gutes genau und aufmerksam zu beachten.

Dabei empfiehlt es sich, an unsere frühere Schilderung des Anfängers und seines Tugendlebens anzuknüpfen und zu untersuchen, in welcher Form dessen einzelne Charakteristika beim Vollkommenen fortleben, wie sie weitergebildet und gesteigert werden. Erst dann wollen wir uns der neuen Aufgabe zuwenden und das dem *τέλειος* Eigentümliche uns vor Augen führen, um so allmählich ein möglichst echtes Porträt zu gewinnen.

Zunächst fällt uns auf, daß für den Anfänger wie für den Vollkommenen in gleicher Weise der Synergismus kennzeichnend ist. Clemens fordert die Gläubigen auf: *σπευστέον . . . . τελειοῦσθαι ὡς ὅτι μάλιστα ἔτι ἐν σαρκὶ καταμένοντας, ἐκ τῆς τελείας ἐνθένδε ὁμοφροσύνης μελετήσαντας συνδραμεῖν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ*[1]. Der Mensch sucht sich dem Willen Gottes anzupassen; was er von sich aus leisten kann, ist die *προαίρεσις*, der freie Entschluß, sich der Vollkommenheit zuzuwenden. Clemens geht scheinbar wieder in stoischen Bahnen, wenn er das *ἐκ προαιρέσεως* dem *κατὰ ἀνάγκην ἢ φόβον ἢ ἐλπίδα* entgegensetzt[2], seine Ansicht dahin zusammenfaßt: *ὁ γνωστι-*

1 Strom. IV 132, 1, II 307, 4ff.
2 Strom. VII 73, 5, III 52, 33f.

κός . . . ἐκ προαιρέσεως καλὸς καὶ ἀγαθός[1] und ihre Wichtigkeit noch dadurch unterstreicht, daß er dies den „königlichen Weg" nennt[2]. Sieht man jedoch schärfer hin, so bemerkt man sofort das, was ihn von aller Philosophie scheidet. Für ihn handelt es sich beim Synergismus nicht um das Zusammenwirken zweier gleichberechtigter Partner, sondern alles Gewicht fällt — bei vollster Wahrung der menschlichen Freiheit — auf die Seite Gottes. In der von uns bereits zitierten Stelle Strom. IV 131, 1, II 306, 5ff. beruft sich Clemens auf II. Kor. 4, 7ff., hebt dabei besonders den Satz hervor: ‚*ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν*' und erläutert ihn durch die Bemerkung: *μόνον τὸ προαιρετικὸν καὶ τὴν ἀγάπην σῴζωμεν* (Z. 7f.). Der Vater zieht den Menschen zu sich heran, wie es im Anschluß an Joh. 6, 44 heißt, niemals erzielt dieser Fortschritte *χάριτος ἄνευ τῆς ἐξαιρέτου*[3]. Ja, es liegt in Gottes Gnadenratschluß begründet, wenn überhaupt jemand zur Vollkommenheit gelangt. Gott hat ihn dazu bereits vor Erschaffung der Welt erwählt und bestimmt. Doch mag Clemens hier auch paulinische Sätze anführen, er ist weit von jeder strengen Fassung der Prädestination entfernt. Nie verläßt ihn das Bestreben, der menschlichen Freiheit ihren gebührenden Anteil zu wahren; deshalb sagt er ausdrücklich: *δικαίους ἐσομένους πρὸ καταβολῆς κόσμου ἐγνωκώς*[4], d. h. er gründet die Prädestination, wie es so viele nach ihm tun sollten, auf die Präscienz und erweicht sie damit. Aber auch in dieser gemilderten Form ist sie ein Beweis für die Macht der göttlichen Gnade, die den Menschen von Anbeginn an umfängt. Sie wirkt sich auch in der Taufgnade aus, die uns die Verheißung

1 Strom. VII 74, 6, III 53, 22.

2 Strom. VII 73, 5, III 53, 1f.

3 Strom. V 83, 1, II 381, 15ff.; die Stelle ist deshalb beachtenswert, weil Clemens mit großem Nachdruck die überlegene Kraft der göttlichen Gnade betont. Sie tritt immer beherrschend in Erscheinung, mag man im einzelnen den Akzent auf ‚*τὸ ἐν ἡμῖν αὐτεξούσιον*' (Z. 17) legen, wie es mit einem stoischen Terminus heißt, oder auf Gott, der den Reinen zu sich heranzieht. Kein Aufstieg ist ohne die *χάρις* denkbar. — Clemens erklärt das Ineinander von menschlichem Tun und göttlicher Hilfe durch das bekannte Bild vom Anker (Strom. IV 152, 2, II 315, 27ff.) und begründet damit den Satz: *οἱ . . . ἐπισπώμενοι τὸν θεὸν ἑαυτοὺς ἔλαθον προσαγόμενοι πρὸς τὸν θεόν.*

4 Strom. VII 107, 5, III 76, 15f.

bereits zusichert[1] und das Fundament aller sittlichen Entwicklung bildet. Gott schenkt die Grundsätze für alles Handeln[2] und fordert den Gläubigen dann auf, einen entsprechenden Wandel zu führen[3], oder — wie Clemens die gleiche Ansicht abwandelt — alles wächst infolge der engen Verbindung mit dem Logos[4], der unser wahrer Reichtum ist. Unwillkürlich drängt sich hierbei der Gedanke auf, ob unser Autor bereits die Lehre von den Gaben des Hl. Geistes vertreten hat. Schlütz hat ihr seine Aufmerksamkeit zugewandt und gemeint, zwei Stellen als Stütze für ihr Vorhandensein anführen zu können. Aber Päd. III 87, 4, I 284, 17f. ist zum mindesten unklar, und die Anspielung auf Jes. 11, 2 muß nicht im Sinne dieser Lehre aufgefaßt werden[5]; die Exegese von Schlütz ist jedenfalls voreilig[6]. Der andere Abschnitt

---

1 Päd. I 26, 1ff., I 105, 20ff., bes. 28, 3, I 107, 1ff.: Der Vollkommene erhält alles bei der Auferstehung — *τὸ δὲ οὐκ ἄλλου τινός ἐστι μεταλαβεῖν ἀλλ' ἢ τῆς προωμολογημένης ἐπαγγελίας τυχεῖν.*

2 Strom. VII 64, 5, III 46, 15f.: *τάς ἀρχὰς θεόθεν ἄνωθεν <μανθάνουσα>*; die *ἀρχαί* beziehen sich auf ‚*τὸ πρακτέον*'. Überhaupt ist für Clemens die Tugend ein Gottesgeschenk: *λέγει δὲ καὶ ὁ Πλάτων . . . θεόσδοτον τὴν ἀρετήν* (Strom. V 83, 2, II 381, 21f.).

3 Strom. IV 35, 1, II 263, 26f.: *ἆρ' οὐκ ἄντικρυς τὸν γνωστικὸν μετιέναι ἡμᾶς παρακελεύεται βίον.*

4 Päd. I 96, 2, I 147, 13f.; Päd. III 39, 4, I 259, 25f.: *κτῆσις γὰρ ὁ λόγος ἀνενδεὴς καὶ εὐπορίας ἁπάσης αἴτιος.*

5 Clemens führt aus, daß Gott viele Schätze den Menschen enthüllt, teils durch seinen eigenen Mund, teils durch Gesetz und Propheten: *ἄλλος δὲ τοῦ πνεύματος τῇ ἑπτάδι ἐπᾴδων.* Sie beziehen sich auf die *κεφάλαια τῆς σωτηρίας*, auf Ermahnungen zur rechten Lebensführung, wie sie in der Schrift niedergelegt sind. Clemens würde m. E. aus dem Zusammenhang herausfallen, würde er hier an die Lehre von den sieben Gaben des Hl. Geistes im strengen Sinne späterer Dogmatik denken. Seine eigentliche Meinung bleibt unklar, und Stählins Übersetzung bringt kein Licht in diese dunkle Stelle („ein anderer Schatz durch die Übereinstimmung mit der Siebenzahl [der Kräfte] des Geistes", Deutsches Übersetzungswerk II, S. 211 — aber was soll das bedeuten, daß er „durch die Übereinstimmung" enthüllt wird?).

6 Schlütz, S. 77: „Diese Siebenheit stellt somit die letzte und vollkommenste Gabe unter den Offenbarungsschätzen Gottes dar", „der göttliche Logos sucht seine Gläubigen durch die Gaben seines Geistes zur höchsten Vollkommenheit zu führen"; cf. S. 81: „Nur der göttliche Logos führt uns durch die Siebenheit des Hl. Geistes zur mystischen Vollendung in Gott." Aber wo sagt dies Clemens mit solcher Deutlichkeit? In Päd. III 87, 4 jedenfalls nicht.

steht in Strom. V 34, 8—35, 2, II 349, 3ff., d. h. inmitten der allegorischen Auslegung des Tempels und seiner Einrichtungen. Z. T. im Anschluß an Philo wird der Leuchter mit seinen sieben Lichtern erklärt. Dem fügt Clemens eine christliche Deutung hinzu, indem er in ihm einen Hinweis auf Christus erblickt, der die Gläubigen durch die sieben Protoktisten zu sich führen läßt, was in Jes. 11, 1f. anklinge[1]. Nur im Vorbeigehen, eingehüllt in „Allegorie und Zahlenspekulation" (Schlütz, S. 75), verbunden mit Vorstellungen über die Engel und ihr Wirken, wird Jes. 11, 1f. zitiert, während in allen Abschnitten der Strom., die so ausgiebig das ethische Ideal entfalten, jede Erwähnung dieser Lehre vermißt wird. Man wird daher mit Recht zweifeln dürfen, ob Clemens sie wirklich schon vertreten hat und ob diese schüchternen Andeutungen mit ihr überhaupt in Zusammenhang zu bringen sind[2].

So kommt alle Förderung für den Menschen von Gott bzw. vom Logos[3]; beide wirken oft aber nicht direkt, sondern bedienen sich vermittelnder Glieder, der Engel, der Vollkommenen, der Beispiele aus der Schrift usw. Daher heißt es z. B. von den Engeln: *καὶ δι' ἀγγέλων γὰρ ἡ θεία δύναμις παρέχει τὰ ἀγαθά*[4]. Von hier aus muß man m. E. den etwas schwierigen Satz in Strom. VII 81, 3, III 58, 6f. verstehen: *οὐ τῆς δι' ἀγγέλων βοηθείας ἐπιδεῆ ἔτι εἶναι βούλεται τοῦτον*, sondern er

1 Heinisch, S. 248, erklärt: „Christus wirkt also durch die sieben Erzengel in siebenfachem Gnadenstrahl entsprechend den sieben Lampen des Leuchters auf die Menschheit ein"; Schlütz, S. 76, schließt sich dieser Exegese an.

2 Bei Origenes liegen die Dinge wesentlich anders. Schlütz, S. 81 bis 100, hat hier in sorgfältigen Ausführungen eine Fülle interessanten Materials vorgeführt und erklärt. Er kommt zu dem Resultat: „(Origenes hat) den aszetischen Gehalt der Lehre von den 7 Gaben Christi . . . festgestellt und vertieft" (S. 99), hat ihnen „einen festen Platz in der aszetisch-mystischen Theologie zugewiesen" (S. 100) und „die Art ihrer Verwertung im einzelnen durchgeführt" (S. 100).

3 Strom. VI 161, 6, II 515, 10ff.

4 Strom. VI 161, 2, II 514, 34f.; wie man diesen Satz aufzufassen hat, lehrt der Zusammenhang; nach § 1 handelt es sich um ein Antreiben, Erziehen und Lehren, nach § 3 um das Schenken von Kraft und Eifer für weiteres Streben. Auch sonst erwähnt Clemens diese Dienste der Engel, cf. Strom. VII 3, 4, III 4, 20f.

erhält alles *παρ' ἑαυτοῦ*[1]. Man ziehe zum Vergleich noch Strom. VII 3, 4, III 4, 20ff. heran, wo Engel und Gnostiker in ihrer helfenden Tätigkeit für die Menschen nebeneinandergestellt werden, und denke ferner daran, wie häufig Clemens von diesen das *ἰσάγγελος* aussagt. Darin zeigt sich gerade die Überlegenheit des Gnostikers über den Anfänger, daß er dieser Vermittlung nicht mehr bedarf, sondern mit Gott bzw. dem Logos in unmittelbarem Verkehr steht. Wieder stimmt Clemens mit Philo überein, nach dem der Fortschreitende sich an die Mittelwesen klammert und durch sie Zugang zu Gott hat, während der Vollkommene die helfenden Zwischenglieder entbehren kann, da er mit dem Logos selbst Schritt hält[2]. Noch in einem zweiten Punkte teilt Clemens die Ansichten seines Vorgängers, indem er besonderen Wert auf das *παρ' ἑαυτοῦ* legt. Philo verwendet es zur Charakteristik seines Vollkommenen[3], der erhaben über alle äußere *πρόσταξις* selbstherrlich in sich ruht, aber es handelt sich doch deutlich um eine Ausnahme, die nur beim Idealmenschen, bei den Erzvätern und bei Moses zutrifft. Wie dieses Merkmal der Gottbezogenheit der Philonischen Ethik widerspricht so ebenfalls der der Clementinischen. Beide benutzen es auch nur gelegentlich, Clemens vornehmlich aus dem Grunde, um seinen Gnostiker als den wahren Weisen erscheinen zu lassen, der die philosophischen Vorbilder noch überbietet[4]. So übersteigert dies auch sein mag, man lernt doch daraus, wie wichtig ihm die Freiheit und das tätige Mitwirken

1 Hort, S. 318, brachte diesen Abschnitt mit QDS 40, 1 und Ecl. 15, 2 in Zusammenhang, wo es vom Gnostiker heißt: *παρ' ἑαυτοῦ τὴν ἄφεσιν τῶν λοιπῶν κομίζεται*. Stählin folgt ihm hierin (Deutsches Übersetzungswerk V, S. 85, A. 6). Von Sündenvergebung spricht unsere Stelle indes nicht.

2 Philo, L. A. III 207, I 159, 20f.; migr. 174, II 302, 18ff.; som. I 148, III 236, 17ff.

3 Philo, L. A. III 144, I 144, 26f.: *δεῖ γὰρ τὸν μὲν τέλειον ἐξ ἑαυτοῦ κινεῖσθαι πρὸς τὰς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείας*, ähnlich beim Idealmenschen: *ἐκεῖνος μὲν γὰρ καὶ δίχα προτροπῆς ἔχει τὴν ἀρετὴν αὐτομαθῶς* (L. A. I 92, I 85, 15f.).

4 Zu dieser Haltung paßt das *ἄξιον γενόμενον* (Z. 7) und der Satz, daß der Gnostiker von Gott nichts erbittet, sondern f o r d e r t (Z. 9). Man hüte sich, diese Aussagen zu sehr zu isolieren und in ihnen die eigentliche Ansicht des Clemens ausgesprochen zu finden, sondern man beachte immer die Tendenz dieses Abschnittes!

des Vollkommenen an seiner Rettung war. Man muß dies namentlich Fénelon gegenüber geltend machen, der wortreich und schwungvoll ein so falsches Bild vom passiven Zustand des Gnostikers gezeichnet hat (Le Gnostique, bes. cap. 8—10): une extinction de toute liberté et une absolue inaction de la volonté de l'homme qui serait mue par l'esprit de Dieu[1]; d. h.: Dieu veut en elle, sans aucune résistance, tout ce qui lui plaît[2]. Es war für Bossuet nicht allzu schwer, diese Übertreibungen an Hand der Clementinischen Schriften aufzudecken.

Ließen uns die Ausführungen über den Synergismus trotz alles äußeren Sich-Angleichens an stoische Termini doch die christliche Haltung des Clemens erkennen, so gilt dies in noch höherem Grade für die Formulierung des letzten Motives alles ethischen Strebens. Es geschieht ‚εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ' und wird als der wahre Gottesdienst aufgefaßt[3]. Klingt dies nicht bereits wie eine Vorwegnahme des benediktinischen Grundsatzes: ut in omnibus glorificetur deus?[4] Gottes Verherrlichung als höchstes Ziel, das jedes einzelne Tun erst sinn- und wertvoll macht und uns zugleich die theologische Verwurzelung der Clementinischen Ethik zeigt.

Wenden wir uns der Tugendlehre im einzelnen zu, so beobachten wir sofort etwas Ähnliches. Mit Vorliebe stellt

---

1 Fénelon, le Gnostique, cap. 8, S. 197 Dudon, cf. S. 196: Il le fait par nécessité et non par choix; S. 199.

2 Ebda., S. 198; in cap. 9 vertritt Fénelon die These: Il n'y a plus de pratiques des vertus méthodiques à suivre . . .; il ne lui reste plus qu'à demeurer uni à Dieu, dans le repos inaltérable d'une perpétuelle contemplation (S. 203). Fénelon macht sich jetzt selbst den Einwand, daß der Gnostiker aber doch Akte vollbringt, daß er z. B. betet, also nicht im passiven Zustand lebe (S. 205). Er sucht ihn durch drei wenig glückliche Gegenargumente zu entkräften. Zunächst bemerkt er, daß eine völlige Passivität auf Erden nicht möglich sei (S. 205); dann, daß es sich um Akte anderer Art handle (S. 206: ce sont des actes faits passivement — was jedoch deutlich als Verlegenheitsauskunft erscheint), und endlich hält er diese für Taten eines anfangenden Gnostikers (S. 207). Zu vergleichen wären noch die Ausführungen über die Anfechtungen in cap. 11 (S. 218) und cap. 14 (S. 233f.), die, aufs Ganze gesehen, ebenso unclementinisch wie quietistisch sind, wenngleich sie einige feine Bemerkungen über den paradoxen Charakter der Gnosis enthalten.

3 Strom. VI 77, 4, II 470, 7f.; 77, 5, II 470, 11f.

4 Benediktiner-Regel, cap. 57 (formuliert im Anschluß an 1. Petr. 4, 11), S. 105, 18f. Butler.

Clemens an die Spitze von Tugendkatalogen die drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung, denen er dann in beliebiger Reihenfolge andere anschließt[1]. Mit ihrem Besitz verbindet er den der vier Kardinaltugenden. Es ist natürlich nicht zufällig, daß er sie in Strom. VII eingehend bespricht, denn er will dadurch den Nachweis erbringen, daß der Gnostiker mit dem griechischen Weisen in Wettbewerb treten kann, daß er alles in noch viel erhabenerer Weise besitzt, was dieser als sein Höchstes preist. Daher zählt Clemens die Einsicht in das Wesen dieser Tugenden zum Inhalt der Gnosis[2] und preßt das sittliche Ideal in dieses Schema hinein. Wir sprachen früher bereits über jene im allgemeinen (cf. S. 290ff.), jetzt gilt es, diese Ausführungen durch neue Beobachtungen zu ergänzen und zur Höhe des gnostischen Ideals emporzuführen. In Abweichung von der platonisch-stoischen Tradition rühmt Clemens die *δικαιοσύνη*: *τῆς . . . ἐπὶ πᾶσι παντελοῦς ἀρετῆς*[3] und sieht in ihr den Inbegriff aller Vollkommenheit. Die Auslegung von Gen. 15, 6 (*ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην*) gibt ihm erwünschte Gelegenheit, seine Ansicht im einzelnen weiter auszuführen, wobei eine starke Abweichung von Paulus offen zutage tritt. Bezieht er doch die Schriftstelle auf Abraham: *τῷ . . . . εἰς τὸ μεῖζον καὶ τελειότερον τῆς πίστεως προβεβηκότι*[4], d. h. die *δικαιοσύνη* erhebt sich als höheres Stadium über dem Glauben, weshalb der Satz gilt: *ᾗ δὲ πιστός, οὐδέπω καὶ δίκαιος*[5]. Fragt man nach deren Charakteristikum, so gibt Clemens darauf verschiedene Antworten. In unserem vorliegenden Abschnitt legt er allen Ton auf das ‚*εὖ ποιεῖν*' und auf die Einsicht in die Gründe, die dazu führen, während er ein bloßes Sich-Fernhalten von bösen Taten für ungenügend erklärt[6].

---

1 Ich bringe nur zwei Beispiele, QDS 3, 6, III 162, 3ff. (*ἀγάπη — πίστις — ἐλπίς*) und 18, 1, III 171, 8ff. (*πίστει καὶ ἐλπίδι καὶ ἀγάπῃ*).

2 Strom. VII 17, 3, III 13, 7f.

3 Strom. VII 17, 3, III 13, 7f.; cf. dazu Hort, S. 226, insonderheit die Anmerkung zu ‚*παντελοῦς*', die einige Stellen aus Plato und Aristoteles zur Charakteristik der *δικαιοσύνη* enthält.

4 Strom. VI 103, 1, II 483, 21f.

5 Strom. VI 102, 5, II 483, 19f.

6 Strom. VI 103, 2, II 483, 22ff.; cf. VI 103, 4, II 484, 1f.: *οὐ γὰρ . . . ἡ τῶν ἁμαρτημάτων ἀποχὴ ἱκανὴ πρὸς τελείωσιν*; damit vergleiche man Strom. VI 164, 2, II 516, 17ff., wo ebenfalls zwei Stufen von Gerechtigkeit unterschieden werden: als untere die der Pharisäer, die sich

Entscheidend ist also das Tun von Werken, wodurch jene zur *δικαιοσύνη* im Vollsinne entfaltet wird. Clemens vergleicht sie dann mit einem Quadrat[1]: *πάντοθεν ἴση καὶ ὁμοία ἐν λόγῳ, ἐν ἔργῳ, ἐν ἀποχῇ κακῶν, ἐν εὐποιίᾳ, ἐν τελειότητι γνωστικῇ*[2]. Diesen Gedanken spinnt Strom. VII 18, 3—19, 1, III 14, 1ff. weiter aus[3]. Eine interessante Variante bildet Strom. VII 69, III 49, 21ff., wo Clemens einen neuen Beitrag zu seiner These liefert, daß allein der Gnostiker im Besitze der wahren *δικαιοσύνη* sei. Sie erweist sich vornehmlich in seiner *εὐποιία*, die er den Mitmenschen zuteil werden läßt (durch Zuspruch, durch Verteilung von Lebensmitteln usw.). Dabei fällt uns jedoch zunächst auf, daß diese Pflicht mit Hilfe des stoischen Gedankens motiviert wird, wonach alle Menschen dem Naturgesetze zufolge Brüder seien, nicht dagegen durch die Schrift bzw. durch das Gebot des Herrn[4]. Eine weitere Angleichung an philosophische Vorstellungen finden wir bereits in den folgenden Sätzen. Im Anschluß an Aristoteles[5] führt Clemens aus, daß diese Wohltätigkeit sich nicht unterschiedslos auf alle erstreckt, sondern nach dem Grundsatze verfährt: *δικαίως δὲ καὶ κατὰ τὴν*

---

im Meiden der Sünde erschöpft, als höhere die einer Betätigung der Tugend: *τῷ μετὰ τῆς ἐν τούτοις τελειώσεως καὶ τὸν πλησίον ἀγαπᾶν καὶ εὐεργετεῖν δύνασθαι.*

1 Stählin führt für dieses Bild als Quelle Plato, Protag. 339 B, 344 A an.

2 Strom. VI 102, 4, II 483, 15ff.

3 Der Abschnitt ist ein Glied der Ausführungen, in denen Clemens das Bild des Gnostikers in den Rahmen der vier Kardinaltugenden preßt. Er kennzeichnet die *δικαιοσύνη* als Liebe zu den Gesinnungsgenossen wie zu den Mitmenschen überhaupt (*μεταδοτικός, φιλάνθρωπος*) und als unversöhnliche Feindschaft gegen das Böse (*μισοπονηρότατος*), d. h. diese inhaltliche Umschreibung deckt sich mit dem, was Strom. VI 102, 4ff. bietet. Einen Ausschnitt bringt Strom. VII 67, 4, III 48, 22ff., wo das *ἀληθεύειν* als das eigentliche Werk der Gerechtigkeit erscheint (Mt. 5, 37).

4 Strom. VII 69, 1f., III 49, 21ff., bes. § 2, III 49, 23ff.: *οὐ γὰρ ὑπερορᾷ τὸν ἀδελφὸν κατὰ τὸν θεῖον νόμον ὁμοπάτριον ὄντα καὶ ὁμομήτριον.*

5 Hort, S. 300f., weist auf Aristoteles hin, Nik. Ethik IV 1, 12, S. 1120 A, 24ff.: *ὁ ἐλευθέριος δώσει οἷς δεῖ καὶ ὅσα καὶ ὅτε καὶ τἆλλα ὅσα ἕπεται τῇ ὀρθῇ δόσει* (das Zitat ist von Hort indes ungenau wiedergegeben, was ein Vergleich mit der Berliner Akademie-Ausgabe zeigt. So fehlen hinter *δώσει* die Worte: *τοῦ καλοῦ ἕνεκα καὶ ὀρθῶς*, auch ist die Zählung eine andere [IV 2]. Ich habe daher die Seiten- und Zeilenzahl der Berliner Akademie-Ausgabe hinzugefügt).

ἀξίαν[1], d. h. alles ist genau abgestuft, wobei die Feindesliebe fast als Grenzfall behandelt wird. Voraussetzung dieser *εὐποιία* ist also immer: *τὸ ἀκριβῶς εἰδέναι καὶ ὅτῳ ἄν τις μάλιστα καὶ ὁπόσον καὶ ὁπότε καὶ ὅπως ἐπιδῴη*[2]. Dies ist die höchste Form der *δικαιοσύνη*, deren Wesen er mit den Worten kennzeichnet: *ἡ κατ' ἀξίαν διακριτικὴ πρὸς τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον*[3]; bei Licht besehen ist es nur eine Umschreibung der in stoischen Kreisen üblichen Definition. Clemens vertritt diese Ansicht auch sonst[4], aber in den oft schwungvollen Ausführungen über die christliche *ἀγάπη* schlägt er andere Töne an, und in QDS warnt er geradezu vor einem ängstlichen Forschen nach der Würdigkeit des Empfängers und fordert zu unterschiedsloser Mildtätigkeit auf: *σὺ μὲν μὴ κρῖνε, τίς ἄξιος καὶ τίς ἀνάξιος*[5]. Der Gedanke der starren Gerechtigkeit, wie ihn die Stoa in der Nachfolge des Aristoteles vertreten hat, wird durch die christliche Liebe innerlich erwärmt und durchglüht. Für den Vollkommenen erwächst die *δικαιοσύνη*: *ἐξ ἰδιοπραγίας καὶ τῆς πρὸς θεὸν ἀγάπης*[6]; die Liebe zu Gott ist die treibende Kraft,

1 Strom. VII 69, 2, III 49, 27.

2 Strom. VII 69, 3, III 49, 32f.

3 Strom. VII 69, 7, III 50, 11; für die Stoa cf. StVF III 262: *δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἑκάστῳ*. Bei Philo findet sie sich gleichfalls, z. B. L. A. I 87, I 84, 2f.: *ὅτι ἀπονεμητικὴ τῶν κατ' ἀξίαν ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη*.

4 Fragment 53, III 225, 25f.: *ἐλεημοσύνας δεῖ ποιεῖν . . ., ἀλλὰ μετὰ κρίσεως καὶ τοῖς ἀξίοις*.

5 QDS 33, 2, III 181, 25; dies ergibt sich für Clemens aus Lc. 6, 30: *παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου*; ja, er faßt dies als eine höhere Stufe (*κρείττων*: § 31, 9, III 181, 1) auf gegenüber II. Kor. 9, 7. Er begründet seinen Standpunkt schließlich noch durch Klugheitserwägungen: *ἄμεινον καὶ τοὺς ἀναξίους εὖ ποιεῖν*, um die Würdigen eventuell nicht zu übergehen (§ 33, 2, III 181, 27f.). Einem ähnlichen Schwanken begegnen wir bei Philo, wo Gott bald seine Gaben dem *ἄξιος* mitteilt, bald dagegen der Gedanke des Würdigseins abgelehnt wird (cf. „Philo", S. 204, A. 2).

6 Strom. VI 125, 6, II 495, 15ff. Seesemann, S. 344—346, hat namentlich gegen diesen Satz Sturm gelaufen, er ist für ihn „der paulusfernste Satz" (S. 345 — als Fundort gibt er fälschlich Strom. VII 73, 5 an), und mißbilligend stellt er fest: „daß erst der wahre Gnostiker die vollkommene Gerechtigkeit besitzt. Der Glaube allein vermittelt sie noch nicht" (S. 344). Niemand wird einen bedeutsamen Abstand von Paulus leugnen wollen, aber man darf nicht ungerecht sein. Clemens hält sich in den Grenzen dessen, was im 2. Jahrhundert möglich war, ja er bedeutet durch sein Betonen der *ἀγάπη* eine nicht geringe Vertiefung der herrschenden Ansichten und zugleich auch der philosophischen Meinungen, an die er gern anknüpfte.

aus der die vollkommene Tat geboren wird, und sie ist in dieser Stärke nur dem *τέλειος* eigentümlich. Wie den Anfänger der Glaube und das aus der Furcht heraus vollbrachte Werk charakterisieren, so den Gnostiker die Liebe und das ihr entsprechende Tun, das zur *δικαιοσύνη* führt. So dehnt diese sich immer weiter aus und wird schließlich zu einem Begriff, der die Vollkommenheit überhaupt, d. h. auch die Gnosis, in sich begreift[1]. Ja, die *δικαιοσύνη* wird mit der *εἰρήνη* gleichgesetzt[2], die für Clemens wie für Philo[3] ein Kennzeichen für die seelische Haltung des Vollkommenen ist: *δικαιοσύνη οὖν ἐστιν εἰρήνη βίου καὶ εὐστάθεια*[4], wobei im Hintergrunde — ähnlich wie bei Philo — das Niederringen der *πάθη* stehen mag[5].

Wie die *δικαιοσύνη*, so ist auch die *φρόνησις* eine Tugend, die in ihrem Vollsinne allein dem Gnostiker zukommt. Wertet Clemens sie auch nicht als die höchste der vier Kardinaltugenden, wie es Plato und die Stoiker getan haben, so legt er ihr doch große Bedeutung bei und faßt zuweilen sein Vollkommenheitsideal in ihr zusammen. Auf den ersten Blick fällt seine Abhängigkeit von stoischen Anschauungen auf, was sich in der Definition und manchen anderen Punkten zeigt[6],

---

1 Strom. IV 99, 2, II 292, 9f.: *τελείαν δικαιοσύνην ὑπογράφει ἔργῳ τε καὶ θεωρίᾳ πεπληρωμένην*; Strom. VI 77, 5, II 470, 11f.: *‹τὸ› θρησκεύειν τὸ θεῖον διὰ τῆς ὄντως δικαιοσύνης, ἔργων τε καὶ γνώσεως.*

2 Strom. IV 161, 3, II 320, 2: *συνωνυμία δέ ἐστι δικαιοσύνης καὶ εἰρήνης*; den Beweis erbringt Clemens mit Hilfe der Namendeutungen: »*Μελχισεδὲκ βασιλεὺς Σαλήμ*« (Gen. 14, 18), wo *Σαλήμ*: Friede, Melchisedek: gerechter König bedeutet. G. Wuttkes Bemerkung zu dieser Stelle ist ganz ungenügend (Melchisedek, der Priesterkönig von Salem, Gießen 1927, S. 55 = Beihefte zur ZNW 5).

3 Cf. „Philo", S. 320f.

4 Strom. IV 161, 2, II 319, 21; man beachte die Nebeneinanderstellung von *εἰρήνη* und *εὐστάθεια*, die sich auch bei Philo findet, cf. confus. 43, II 237, 21ff., bes. 25: *τὸ εὐσταθὲς τῆς ψυχῆς*; heres 289, III 66, 4ff.: ... *εὐνομίαν καὶ εὐστάθειαν κατασκευάζουσιν* — beide Ausdrücke umschreiben das Wesen der *εἰρήνη* (cf. „Philo", S. 321, A. 1).

5 Der Zusammenhang läßt dies als möglich erscheinen, cf. besonders IV 161, 1, II 319, 16f.

6 Für die stoische Definition der *φρόνησις* cf. StVF III 262: *φρόνησιν δ' εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων ...*; III 268: *φρόνησίς ἐστιν ἐπιστήμη τοῦ ποῖα δεῖ ποιεῖν, ποῖα δ' οὔ*; ähnlich I 374 u. ö. Diese Definition klingt bei Clemens vernehmlich an, wenn sie auch nicht wortgetreu reproduziert wird. Man beachte z. B. Strom. VI 154, 4, II 511, 18f.: *προστακτικὴ καὶ ἀπαγορευτική*; VI 160, 2, II 514, 15f.: *καὶ ἴδιον*

während man erst bei schärferem Hinsehen das dem Clemens Eigentümliche entdeckt. Bald findet er ihr Wesen in allem wieder, in der Handfertigkeit wie in der Frömmigkeit — dann ist die Gnosis nur eine Spezies der *φρόνησις*[1] —, bald stellt er eine Stufenleiter auf, wo die *φρόνησις* auf die Gnosis folgt: *γνώσει μὲν οὖν ἕπεται φρόνησις, σωφροσύνη δὲ τῇ φρονήσει*[2]. Im Unterschied von der *σωφροσύνη* hängt sie jedenfalls mit der Gnosis zusammen und findet sich daher nur bei den Vollkommenen, *ἐν τοῖς θεοποιουμένοις*[3]. Damit vergleiche man Strom. VII 18, 2, III 13, 22ff.! Clemens beschreibt die gnostische *τελειότης*, indem er deren einzelne Züge in die *φρόνησις* hineinliest und so den antiken Begriff mit einem neuen Inhalt füllt. Die *φρόνησις* erhebt sich über alle *ἐπιθυμία*[4], ihre Grundhaltung der Welt gegenüber ist durch die schöne Wendung *κόσμιος καὶ ὑπερκόσμιος* gekennzeichnet, d. h. sie lehnt alles Böse entschieden ab, begnügt sich mit der Befriedigung geringer Bedürfnisse (*ὀλιγοδεής*), tut alles ‚*τάξει*' und streckt sich nach dem verheißenen himmlischen Erbe als dem ihr gemäßen Besitz aus (*παραδεκτικὸς τῶν ἐπαγγελλομένων <καλῶν> ὡς οἰκείων*, Z. 23f.). Sahen wir oben, daß *δικαιοσύνη* und *εἰρήνη*

αὐτῆς γνωρίζειν τά τε ἄλλα καὶ πολὺ πρότερον τὰ καθ' ἑαυτήν; Strom. VII 18, 2, III 13, 22ff.: . . . *κατὰ τὴν ἀποστροφὴν τῶν αἰσχρῶν*; oder: *τάξει <πάντα> πράσσων καὶ οὐδὲν οὐδαμῇ πλημμελῶν*; oder: besitzt alles Gute *διὰ τὴν γνῶσιν τἀγαθοῦ*.

Wie für die Stoiker die *φρόνησις* eine *ἀρετή* ist (StVF I 375), so sagt auch Clemens: *ἀρετὴ δὲ ἡ φρόνησις* (Strom. VI 160, 2, II 514, 15); bestimmten jene sie genauer als *ἀρετὴ θεωρηματική* (StVF III 197), so folgte ihnen unser Autor wiederum (Strom. VI 154, 4, II 511, 16f.: *δύναμις ψυχῆς θεωρητική*).

1 Strom. VI 155, 3, II 511, 25ff.: *πολυμερὴς δὲ οὖσα ἡ φρόνησις, δι' ὅλου τεταμένη τοῦ κόσμου* . . .; dieser Abschnitt erinnert an die Versuche der Stoiker, eine Grundtugend anzunehmen und diese sich in Einzeltugenden entfalten zu lassen, die eine durch die besonderen Umstände bedingte Abwandlung jener darstellen (cf. StVF I 374). In diesem Zusammenhang ist eine Notiz des Diogenes Laërtius über Apollophanes besonders interessant: *ὁ μὲν γὰρ Ἀ. μίαν λέγει* (scil. *ἀρετήν*), *τὴν φρόνησιν* (= StVF I 406). Dies würde den Clementinischen Ausführungen genau entsprechen.

2 Strom. VI 125, 4, II 495, 7f. Clemens scheidet im folgenden scharf zwischen *φρόνησις* als der höheren Stufe und *σωφροσύνη*, die den weltlichen Philosophen zukomme und nur eine *ἀτελὴς φρόνησις* sei.

3 Strom. VI 125, 4, II 495, 8f.

4 Strom. VII 18, 2, III 13, 27; cf. auch Strom. IV 151, 1, II 315, 15f.

zusammengestellt werden, so beobachten wir hier die Verbindung von *φρόνησις* und *ἡσυχιότης τῆς ψυχῆς* (Z. 23), d. h. die seelische Haltung des Vollkommenen wird als *φρόνησις* gedeutet. Diese umspannt also wie die *δικαιοσύνη* das ganze Clementinische Ideal gnostischen Lebens.

Dies trifft auch für die *σωφροσύνη* zu, nur begnügt sich Clemens mit einigen Andeutungen und führt diesen Gedanken auf andere Art durch. Zunächst faßt er den Begriff der *σωφροσύνη* ganz weit und spricht sie allen Menschen zu: *κοινὴ γὰρ ἁπάντων τῶν ἀνθρώπων τῶν γε ἑλομένων ἡ σωφροσύνη*[1], wobei das Wort ‚*ἑλομένων*' an die stoische Definition erinnert[2]. Dann schränkt er ihn auf die Philosophen ein, redet von der *σωφροσύνη θνητή* und setzt sie in Gegensatz zur *φρόνησις*, die sich bei den Vollkommenen findet[3]. Diesen Unterschied hält er indes an anderen Stellen nicht aufrecht. Beide Tugenden bekämpfen Schulter an Schulter die Begierde[4], ja er preist die *σωφροσύνη* als *δῶρον ... τοῦ θεοῦ ... τὸ μέγιστον*[5]. Mit besonderer Sorgfalt ist er dabei ihren Beziehungen zu anderen Tugenden nachgegangen und hat die feinen Verästelungen aufzudecken versucht, die zwischen ihnen bestehen. So hat er darauf aufmerksam gemacht, daß *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία* zusammengehören[6] und daß zwischen *σωφροσύνη* und *ἐγκράτεια* die engsten Wechselbeziehungen bestehen, insofern jene die Voraussetzung für diese ist[7], während umgekehrt der Satz gilt: *ἥ γε παρέχει σωφροσύνην ἡμῖν*[8]. Ja, alle wahre *σωφροσύνη* muß schließlich zur *ἀπάθεια* führen und den Menschen erhaben über Freud und Leid machen: *ὡς εἶναι τὸν γνωστικὸν σώφρονα καὶ ἀπαθῆ*[9]. Sie ist in dieser Vollendung, wie es die eben zitierte

---

1 Strom. IV 58, 4, II 275, 7f.

2 StVF I 201: *ἐν δ' αἱρετέοις σωφροσύνην*; I 374: *ὅταν μὲν οὖν αἱρεῖσθαί τε δέῃ τἀγαθὰ καὶ φεύγειν τὰ κακά, τὴν ἐπιστήμην τήνδε καλεῖ σωφροσύνην.*

3 Strom. VI 125, 4, II 495, 8ff.

4 Strom. IV 151, 1, II 315, 15f.: *ἐπὶ δὲ τῇ ἐπιθυμίᾳ τάττεται καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ σωτήριος φρόνησις.*

5 Strom. II 126, 1, II 181, 19.

6 Strom. II 80, 5, II 155, 7f.

7 Strom. II 80, 1, II 154, 26.

8 Strom. III 4, 2, II 197, 8f.

9 Strom. VII 67, 8, III 49, 3ff.

Wendung zeigt, nur dem Gnostiker zugänglich[1]. Clemens umschreibt die Höhe dieser Tugend noch auf andere Art, indem er sich bekannter philosophischer Schemata bedient. Sie darf aus keinen niederen, egoistischen Beweggründen gewählt werden, sondern immer nur um ihrer selbst willen[2], sie ist kein vorübergehender Besitz des Vollkommenen, sondern eine *ἕξις*, ein Dauerzustand[3], und sie führt, was das Tiefste über sie Aussagbare ist, zur *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν*[4]. Diese unvollständigen Hinweise ermöglichen bereits die Erkenntnis, daß Clemens von der *σωφροσύνη* aus seine ganze Vollkommenheitslehre darstellen kann.

Wie wir eben ausgeführt haben, laufen von der *σωφροσύνη* Fäden zur *ἀνδρεία* und verknüpfen beide Tugenden fest miteinander. Wir wundern uns nicht, wenn wir bei ihrer Beschreibung auf starke stoische Anleihen stoßen[5], zugleich beobachten

---

1 Auch die Stoiker schreiben, wenn auch in anderem Sinne, dem Weisen die *σωφροσύνη* zu, cf. StVF I 216 = III 567.

2 Strom. VII 67, 8, III 49, 1f.: *ἡ δὲ δι' αὑτὴν αἱρετὴ σωφροσύνη*, zur Vollendung kommt sie nur *κατὰ τὴν γνῶσιν*, d. h. doch wohl durch die richtige Einsicht in die Motive, die zum Erwerb jener führen. Die falschen werden ausführlich in Strom. VII 67, 6—7, III 48, 25ff. erörtert. Bei allem handelt es sich natürlich um einen stoischen Grundsatz (StVF III 39f. u. ö.: *αὐτὴν δι' αὑτὴν εἶναι αἱρετήν*), mit dem Clemens wörtlich übereinstimmt.

3 Strom. VII 67, 8, III 49, 2: *ἀεί τε παραμένουσα*, cf. damit StVF III 274: *ἔστι γὰρ ἡ σωφροσύνη ἕξις ἐν αἱρέσεσι καὶ φυγαῖς*. Clemens bringt diese stoische Definition übrigens auch selbst (Strom. II 79, 5, II 154, 18f.), wobei er ein deutliches Gefühl dafür hat, daß es eine Entlehnung ist (cf. das ‚*ὁρίζονται*', Z. 17).

4 Päd. II 14, 5, II 164, 14f.: *ἡμεῖς δὲ … καὶ θεῷ οἰκειότεροι, ὅσῳ σωφρονέστεροι*. Der Gedanke der *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν* ist natürlich platonisch (Theätet 176 B). Wir werden später eingehend über die clementinische Deutung dieser Formel zu sprechen haben.

5 Strom. II 79, 5, II 154, 17f.: übernommen, wie aus ‚*ὁρίζονται*' ersichtlich; Strom. VII 59, 2, III 43, 12: das Entscheidende bei der Tugend ist das Tun ‚*κατὰ λόγον*' = StVF III 511; für die stoische Definition cf. etwa StVF III 263 (Philo), 274 u. ö. Stoisch ist auch die Beiordnung von *ὑπομονή* und *καρτερία* (Strom. II 79, 5, II 154, 20; II 80, 1, II 154, 25; beachte das Nebeneinander von *ἀνδρεία* und *καρτερία* in Strom. I 161, 3, II 101, 18); für die Stoa cf. StVF III 264, 269. Lehrreich ist ferner ein Vergleich der von der *ἀνδρεία* abhängigen Tugenden bei Clemens und den Stoikern, beide Kataloge stimmen auffallend überein; cf. Strom. VII 18, 1, III 13, 16ff.: *εἴδη δὲ τῆς ἀνδρείας καρτερία, μεγαλοφροσύνη, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότης καὶ μεγαλοπρέπεια* und StVF III 269f.

wir jedoch auch einen erheblichen platonischen Einfluß. Dieser tritt besonders auffallend in Strom. VII 65, 1ff., III 46, 23ff. in Erscheinung, wo der ‚Laches' für Clemens eine Hauptquelle gewesen und dessen Grundthese, daß die Tapferkeit auf dem Wissen ruht, übernommen ist[1]. Unser Autor redet hier wie ein griechischer Philosoph und paßt sich mit voller Absicht dessen Denk- und Sprechweise an. Gleichwohl bemüht er sich ernstlich darum, die *ἀνδρεία* als eine Haupttugend des Gnostikers hinzustellen. Zwar führt er gelegentlich einmal aus, daß der Vollkommene überhaupt keiner *ἀνδρεία* bedürfe, da es für ihn infolge seiner engen Verbindung mit Gott nichts mehr zu fürchten gebe[2], aber dies soll wohl mehr ein rhetorischer Einwand sein. Im allgemeinen sieht Clemens gleich den Stoikern in dieser Tugend eine Haltung angedeutet, die allein der Vollkommene einnehmen kann[3]. Der Kampf richtet sich gegen einen doppelten Gegner. Zunächst gilt es, das *πάθος* in der Fülle seiner Erscheinungsformen zu vernichten und seiner Herr zu werden: *ἀήττητος ἡδονῇ γενόμενος καὶ τῶν ἀλόγων ἐπιθυμιῶν κύριος*[4]. Als Ziel schwebt Clemens dabei das ferne Ideal vor: *ὁ τῷ ὄντι ἀγαθὸς ἀνὴρ ὁ ἔξω τῶν παθῶν, κατὰ τὴν ἕξιν ἢ διάθεσιν τῆς ἐναρέτου ψυχῆς ὑπερβὰς ὅλον τὸν ἐμπαθῆ βίον*[5]. Wie er die *σωφροσύνη* mit der *ἀπάθεια* verband, so rückt er auch die *ἀνδρεία* dicht an diese heran. Daneben muß der Gno-

---

1 Dafür einige Nachweise; wichtig ist gleich Strom. VII 65, 2, III 46, 26f.: *ἐγνωκὼς κατὰ κράτος τά τε τῷ ὄντι δεινὰ καὶ τὰ μή*. In § 65, 3, ist das doppelte *ἐπιστημόνως* zu beachten (Z. 27f.), das Gebot des *λόγος* (Z. 28), das Vermögen des Unterscheidens (*διακρίνων*) zwischen Wahr und Falsch: *τὰ φοβερὰ ἀπὸ τῶν δοκούντων*, zwischen *δόξα* und *ἀλήθεια* (Z. 30f.). § 65, 5, weist in einer von Plato beeinflußten Dialektik nach, daß die Schicksalsschläge für den Gnostiker nicht furchtbar sein können; in § 66 wird die Feigheit als *ἄγνοια δεινῶν* definiert und das *γνωρίζων* erneut betont (66, 1, III 47, 12); § 66, 3 stellt als Kriterium wahrer und falscher Tapferkeit den *λόγος* auf, wobei die Beispiele für falsche Tapferkeit wiederum dem Laches entlehnt sind. Hort, S. 294ff., bringt zu diesem Abschnitt einen sehr sorgfältigen Kommentar, in dem er die wichtigsten Plato-Stellen im Wortlaute anführt, eine Fülle von Parallelen auch bei Stählin im Apparat.

2 Strom. VI 76, 1, II 469, 20f.

3 Strom. VII 66, 4, III 47, 27: *ὁ δὲ τῷ ὄντι ἀνδρεῖος*; für die Stoa cf. StVF III 570: at nemo sapiens nisi fortis (Cicero, Tuscul. disp. III 14).

4 Strom. VII 65, 1, III 46, 25f.

5 Strom. VII 65, 4, III 46, 31ff.; cf. auch Strom. VII 17, 4, III 13, 10ff.; IV 151, 1, II 315, 12ff.

stiker, der im Besitze der *ἀνδρεία* ist, darnach trachten, alle Schicksalsschläge und Widrigkeiten des Lebens zu überwinden und über Armut, Krankheit, sogar über den Tod zu triumphieren[1]. Dies klingt reichlich stoisch, ist aber von Clemens nicht so gemeint. Die Tapferkeit soll sich nämlich nicht allein auf besondere Ereignisse im Leben beziehen, sondern dieses in seiner Ganzheit, im Alltag samt dessen kleinen Pflichten und Aufgaben umspannen, das ‚*ἠρρενῶσθαι*' ist gleichsam die passende Überschrift über das Dasein des Vollkommenen, der Tag und Nacht an sich arbeitet. Krönung und höchste Erfüllung einer solchen Existenz ist unter Umständen das Martyrium, der letzte Erweis der *ἀνδρεία*; es wächst organisch aus den früheren Bemühungen heraus. Wie die Pflanze zur Blüte strebt, so das Leben des Gnostikers zum Martyrium, zum täglichen wie zum blutigen[2]. Clemens müht sich, diese *ἀνδρεία* des Märtyrers in ihrer Eigenart ganz scharf zu erfassen und durch den Vergleich mit der der philosophischen Helden klarer zu bestimmen. Der Vollkommene erleidet den Tod, weil er des sicheren Glaubens lebt, die himmlischen Güter zu erlangen, weil er sie bereits als gegenwärtig empfindet. Dieser Zug ist aus den Märtyrerakten gut bekannt[3], Clemens gibt ihm aber insofern eine eigene Note, als er dieses *πεῖσμα βεβαιότατον* durch die Gnosis entstehen läßt[4]. Die Kreise weiten sich zusehends,

---

1 Strom. VII 65, 1, III 46, 23ff; VII 17, 4, III 13, 10: *τὰ περιστατικὰ ὑπομένειν*; 17, 5, III 13, 14: *τὰ φοβερὰ ὑπομένειν*; 18, 1, III 13, 21: *ὑπεράνω πάντων τῶν περιστατικῶν γινόμενος*.

2 Strom. II 81, 4, II 155, 23ff.; die Stelle ist fast wörtlich von Philo abhängig (virt. 20, V 271, 13ff.), aber sie zeigt uns aufs neue, daß Clemens seinen Vorgänger nicht einfach ausgeschrieben hat. Er übernahm, was ihm zusagte, und ergänzte es aus Eigenem, wenn ihm Wichtiges zu fehlen dünkte. Hier fügte er den Hinweis auf das Martyrium hinzu.

3 Cf. Akten des Karpus, Papylus und der Agathonike, cap. 42: *Ἀγαθονίκη δέ τις ἑστῶσα καὶ ἰδοῦσα τὴν δόξαν τοῦ κυρίου, ἣν ἔφη ὁ Κάρπος ἑωρακέναι καὶ γνοῦσα τὴν κλῆσιν εἶναι οὐράνιον εὐθέως ἐπῆρεν τὴν φωνήν· Τὸ ἄριστον τοῦτο ἐμοὶ ἡτοίμασται, δεῖ οὖν με μεταλαβοῦσαν φαγεῖν τῆς ἐνδόξου ἀρίστου.*

4 Strom. VII 63, 2, III 45, 25ff., bes. Z. 27f.: *ἀλλ' ἡ γνῶσις αὐτῷ πεῖσμα βεβαιότατον ἐνεγέννησεν τῆς τῶν μελλόντων ἀπολήψεως.* Deshalb verachtet er alle Qualen. Die Stelle steht übrigens in Widerspruch zu anderen Aussagen, nach denen der Gnostiker über jeden Lohn erhaben ist. Diesen Gedanken, auf den Fénelon solchen Nachdruck legt, hat Clemens überhaupt nicht streng durchgeführt, er kreuzt sich ständig mit anderen Vorstellungen, die den himmlischen Lohn voraussetzen, ein Schwanken, auf das bereits Bossuet aufmerksam gemacht hat.

nach allen Seiten des Clementinischen Vollkommenheitsideals hin laufen von der *ἀνδρεία* Fäden; die *ἀπάθεια*, das Martyrium, die Gnosis, die Stellung zur Welt — alles hängt irgendwie mit der *ἀνδρεία* zusammen, in die unser Autor also auch alles hineinlegen kann. Der Gnostiker ist für ihn vornehmlich der tapfere Mann, der Athlet; sein Leben ist nichts anderes als die Durchführung eines *ἀγών*, wie es unter Verwendung eines beliebten Bildes heißt[1]. Origenes hat diese Gedanken weiter ausgebaut und vertieft, indem er den Vollkommenen vor allem gegen die Heere der Dämonen ankämpfen läßt[2], wodurch alles lebendiger und bewegter wird. War für Ignatius der Märtyrer im Vollsinne des Wortes „Mensch"[3], so gibt ihm Clemens ebenfalls diesen Ehrentitel und nennt ihn: *ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν τοῖς ἄλλοις ..... ἀνθρώποις*[4]. So spiegeln die vier Kardinaltugenden, jede auf ihre Art, das wider, was er unter Vollkommenheit verstanden hat, und sind zugleich dafür ein sprechendes Zeugnis, wie griechische Begriffe und Termini von ihm umgedeutet und mit christlichem Gehalte erfüllt werden.

---

1 Strom. VII 20, 3ff., III 14, 23ff.: *οὗτος ὁ ἀθλητὴς ἀληθῶς ὁ ἐν τῷ μεγάλῳ σταδίῳ, τῷ καλῷ κόσμῳ*; das Bild wird hier sehr breit ausgesponnen, Gott als *ἀγωνοθέτης*, Christus als Kampfrichter, die Engel als Zuschauer (cf. I. Kor. 4, 9), die Bekränzung des Siegers, die Unsterblichkeit als Siegespreis. Strom. VII 64, 4. III 46, 12ff.; Strom. VII 65, 6, III 47, 8f.: der Vollkommene spielt seine Rolle im „Drama des Lebens", beachte das *ἀγωνίσασθαι* (Z. 9). Für die Ansicht vom Vollkommenen als Athleten cf. Horts Note (S. 230), der einige Parallelen anführt (I. Kor. 9, 24ff.; II. Tim. 2, 5; Ignatius, Polycarp-Brief 1, 3: *πάντων τὰς νόσους βάσταζε ὡς τέλειος ἀθλητής*). Bei den Stoikern ist dieser Vergleich beliebt. Philo verwendet ihn häufig und feiert besonders Jakob als den großen *ἀσκητής* und *ἀθλητής* (cf. „Philo", S. 230, A. 4). Clemens greift also ein gangbares Bild auf, das jeder damalige Mensch sofort verstand.

2 Cf. „Origenes", S. 187, wo ich die wichtigsten Stellen gesammelt habe. Der Pneumatiker bekämpft die *πάθη* (Luc. Hom. 11, IX 79, 25ff. Rauer: athleta autem Dei ... subdet corpus animi imperio), zieht gegen die Dämonen zu Felde (*περὶ εὐχῆς* 29, 2, II 382, 18ff. Koetschau) und erleidet das Martyrium (Martyr. 1, I 3, 11 Koetschau). In allem erscheint er als der wahre *ἀθλητής*. Die Großen der Vorzeit, Abraham und Moses, Hiob und die Propheten, die Apostel und Paulus werden dieser ehrenden Bezeichnung gewürdigt.

3 Ignatius, Römer-Brief 6, 2: *ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν· ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι.*

4 Strom. VII 18, 1, III 13, 22.

Eine ähnliche Beobachtung wäre bei der ἐγκράτεια anzustellen. Wir wiesen bereits auf die engen Zusammenhänge hin, die zwischen ihr und der σωφροσύνη bzw. der ἀνδρεία bestanden; die Enthaltsamkeit ist ja eine Folge der σωφροσύνη und ein Erweis der ἀνδρεία. Wir haben ferner ihr Wesen in Kürze gekennzeichnet, als wir über das Tugendleben des Anfängers Untersuchungen angestellt haben. Unsere jetzige Aufgabe hat daher nur darin zu bestehen, die früheren Ausführungen nach der Seite des Gnostikers hin zu ergänzen. Nun sagt Clemens gewiß gelegentlich einmal, daß dieser keiner ἐγκράτεια mehr bedürfe, da er über alle πάθη innerlich erhaben sei[1]. Aber diesen Passus wird man ebensowenig ernst nehmen wie den benachbarten über die ἀνδρεία, die der Vollkommene angeblich auch nicht mehr nötig haben solle. Und wenn er mit der Wendung charakterisiert wird: οὐκ ἐγκρατὴς οὗτος ἔτι, ἀλλ' ἐν ἕξει γέγονεν ἀπαθείας[2], so zeigt dies nur, daß der Begriff der ἐγκράτεια hier sehr eng gefaßt ist und als vereinzelte, äußere Handlung gedeutet wird. Dies entspricht jedoch nicht der wahren Meinung unseres Autors. Gewiß bildet diese Tugend eine wichtige Vorstufe für den Erwerb der Vollkommenheit, weshalb sie auch θεμέλιος γνώσεως heißt[3], aber damit ist ihre Bedeutung noch nicht erschöpft. Clemens erwähnt sie mit Vorliebe als besonders kennzeichnende Eigenschaft des Gnostikers[4] und stellt daher auch nicht ohne Grund ἕξιν θεωρίας τε καὶ ἐγκρατείας nebeneinander[5]. Die ἐγκράτεια besteht nicht mehr in einer einzelnen Tat, sondern wird zum Habitus und nimmt damit an einer Entwicklung teil, die alle Eigenschaften des Gnostikers durchlaufen[6]. Dies führt von selbst zu einer Aus-

1 Strom. VI 76, 2, II 469, 21ff.

2 Strom. IV 138, 1, II 309, 11f.

3 Strom. VII 70, 1, III 50, 18ff.: ... προσαγωγή τις ἐπὶ τὸ βέλτιον καὶ ἐπὶ τὸ τέλειον ὁρμή.

4 Strom. II 97, 1, II 166, 1ff.: ὁ γνωστικός, ... ἐγκρατευόμενος; IV 130, 1, II 305, 19f.; Strom. VII 80, 2, III 57, 11f.; cf. auch Strom. VII 69, 8, III 50, 14: κατορθοῦται.

5 Strom. IV 8, 8, II 252, 2; dies gilt zwar dem Zusammenhange entsprechend von den Engeln, trifft natürlich aber auch für die Gnostiker zu.

6 Strom. III 69, 3, II 227, 19f.: γνωστικῶς βιώσεται, ἕξιν ἐγκρατείας ἄπονον περιπεποιημένος; das ‚ἄπονον' erinnert an Philo, es findet sich bei Clemens nur an dieser einen Stelle, während er sonst immer allen Nachdruck auf die ἄσκησις legt.

weitung des Begriffs, denn die Enthaltsamkeit umspannt jetzt die gesamte Einstellung zur Welt und ihren Gütern: *ἐγκράτειά ἐστιν ἀργυρίου καταφρονεῖν, τρυφῆς, κτήσεως, θέας καταμεγαλοφρονεῖν, στόματος κρατεῖν, κυριεύειν λογισμῶν τῶν πονηρῶν*[1]. Sie ist, kurz gesagt, Herrschaft über die *πάθη* im weitesten Sinne des Wortes und nähert sich der *ἀπάθεια*, dieser für den Gnostiker so wichtigen Tugend. Clemens geht indes noch einen Schritt weiter und deutet auch die Herrschaft über das Gute als *ἐγκράτεια*: *οὐχ ὁ τῶν παθῶν μόνον κρατῶν, ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν ἀγαθῶν ἐγκρατὴς γενόμενος καὶ βεβαίως κτησάμενος* . . . .[2] Der ursprüngliche Sinn der Enthaltsamkeit ist verlorengegangen, und dafür ist eine typische Haltung des Vollkommenen als *ἐγκράτεια* bezeichnet, der feste Besitz von Gnosis und Tugend, der durch nichts Äußeres mehr erschüttert werden kann. Mit d i e s e r *ἐγκράτεια* verträgt sich auch die Ehe, während sie sonst zu ihr in Widerspruch stand. Die *ἐγκράτεια* wird zum Stichwort für das vollkommene Leben überhaupt und beschreibt dessen wesentlichen Inhalt von einer bestimmten Seite aus.

Clemens bleibt sich aber darin nicht konsequent, sondern verwendet dies Wort daneben in der üblichen Bedeutung weiter. Wenn er von Christi wahrer Schönheit spricht, so sieht er die seelische im *εὐεργετικόν*, bzw. in der *καλοκἀγαθία*, die leibliche im *ἀθάνατον τῆς σαρκός*, bzw. in der *ἐγκράτεια*[3]. Was vom Herrn gilt, trifft natürlich auch auf den Vollkommenen zu. Dabei ist noch ein Doppeltes zu beachten. Wichtig ist zunächst die Parallelisierung von Enthaltsamkeit und Unsterblichkeit, die uns zeigt, welch hohe Bedeutung Clemens jener beimißt. Damit kombiniere man Strom. III 69, 3, II 227, 19f., wo es von der *ἐγκράτεια* des Gnostikers heißt, sie erfolge *κατὰ τὴν πρὸς τὸν σωτῆρα ἐξομοίωσιν*, und man hat alle wesentlichen Momente dieses wichtigen Gedankens beisammen: Die Enthaltsamkeit als Nachfolge Christi und als Wegbereiterin ins ewige Leben. Clemens steht hier im Strom der kirchlichen Tradition. Schon die Apostolischen Väter haben ähnlich geschrieben, so lesen wir z. B. im II. Clemens-Brief: *τὴν σάρκα*

1 Strom. III 59, 2, II 223, 8ff.

2 Strom. VII 70, 4, III 50, 24ff.; zu dieser Umdeutung führt ihn die Etymologie von *ἐγκρατής* (das ‚*κρατεῖν*').

3 Päd. III 3, 3 und 4, 1, I 237, 22ff.

ἁγνὴν τηρήσαντες .... ληψόμεθα ζωὴν αἰώνιον[1], und im Polykarp-Brief des Märtyrerbischofs Ignatius wird die *ἐγκράτεια* gepriesen, weil sie geschieht *εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου*[2]. Origenes spinnt in der Nachfolge des Clemens diese Vorstellungen weiter aus[3], und Methodius hat ihnen im Beginn des Symposium beredten Ausdruck verliehen: *μεγάλη τίς ἐστιν ὑπερφυῶς καὶ θαυμαστὴ καὶ ἔνδοξος ἡ παρθενία, καὶ ... τὸ οὖθαρ τῆς ἀφθαρσίας καὶ τὸ ἄνθος καὶ ἡ ἀπαρχὴ αὐτῆς τοῦτο τὸ ἄριστον καὶ κάλλιστον ἐπιτήδευμα μόνον τυγχάνει .... παρθενίαν γὰρ βαίνειν μὲν ἐπὶ γῆς, ἐπιψαύειν δὲ τῶν οὐρανῶν ἡγητέον*[4]. Diese Jungfräulichkeit wird dann im folgenden als Nachfolge Christi gedeutet, als die hohe Aufgabe, dem Herrn als dem *ἀρχιπάρθενος* ähnlich zu werden[5].

Das andere, worauf wir in der oben zitierten Stelle (Päd. III 3, 3f.) unsere Aufmerksamkeit zu richten haben, ist die Forderung, den Leib als den Tempel Gottes zu heiligen. Sie wird von Clemens des öfteren erhoben — meist in Verbindung mit I. Kor. 3, 16f. — und ist dafür ein deutliches Zeichen, daß in Ablehnung des falschen Spiritualismus der häretischen Gnosis der ganze Mensch der Unsterblichkeit gewürdigt wird, daß das Fleisch göttlichen Lebens teilhaftig werden kann, weil es durch Christi Inkarnation geadelt ist[6]. Wir stoßen wiederum auf Anschauungen, die seit jeher im Christentum vertreten worden sind, wobei die einzelnen Autoren sich in der Regel immer auf die beiden Paulus-Verse gestützt haben. Ich will nur an II. Clem. 9, 3 erinnern, wo es in fast klassischer Kürze heißt: *δεῖ οὖν ἡμᾶς ὡς ναὸν θεοῦ φυλάσσειν τὴν σάρκα.*

---

1 II. Clem. 8, 4; 8, 6; 14, 3.

2 Ignatius. Polykarp-Brief 5, 2.

3 Cf. „Origenes", S. 46ff.: Durch die *ἐγκράτεια* wird der Leib schon zu Lebzeiten zur Unsterblichkeit emporgebildet; nur so ist es möglich, mit Christus den Verklärungsberg zu besteigen (Mt. Com. XII 36, X 151, 17ff. Klostermann).

4 Methodius von Olympus, Symposium I 1, S. 7, 9ff. und 8, 4f. Bonwetsch. B. liest für *ἀφθαρσίας*: *ἐκκλησίας*.

5 Ebda. I 5, S. 13, 12ff.; III 8, S. 37, 3ff. Bonwetsch.

6 Strom. VI 60, 2, II 462, 7f.; Päd. II 1, 2, I 154, 7f.; Strom. IV 137, 3, II 309, 10; cf. auch Strom. III 59, 4, II 223, 17f.: *καὶ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν ἐγκράτειαν ἀσπαζόμεθα, τὸν νεὼν τοῦ πνεύματος ἁγιάζοντες*; QDS 18, 2, III 171, 11ff.

So vielseitig stellt sich uns der Clementinische Gedanke von der *ἐγκράτεια* dar. Sie umspannt das Ganze eines gnostischen Lebens, sie ist im engeren wie im weiteren Sinne ein Unterpfand für die Unsterblichkeit, sie ist eine scharf ausgeprägte Haltung, die nie verloren gehen kann, sie verklärt das Dasein und macht es für alles Große und Erhabene des himmlischen Reiches empfänglich. Wie tief sie die gesamte menschliche Existenz durchdringt, zeigt uns schließlich noch ein kleiner, fast äußerlicher, aber im Grunde doch so bedeutsamer Zug. Auch im Traum geht sie dem Menschen nicht verloren, er soll hier so wenig wie im Wachsein der *ἐπιθυμία* erliegen und tut es auch nicht, wenn er die Stufe der Vollkommenheit erreicht hat[1]. Den Grund hierfür gibt Clemens in Päd. II 82, 3, I 207, 27ff. an. Die Seele ist im Traume vom Körper befreit und vermag sich jetzt ungestört dem Göttlichen zu widmen; sie verliert daher auch im Schlafe nicht den Kontakt mit diesem und verharrt in der ständigen Gegenwart Gottes, was sich auf den Körper auswirkt[2]. Man muß von hier aus die Aussagen in Strom. IV, VI, VII deuten, denn diese enthalten nur die negative Seite und bedürfen einer Ergänzung nach der positiven hin, wodurch uns zugleich aufs neue klar wird, wie eng die Beziehungen zwischen Gnosis und Ethik sind. Aus der Schau Gottes erhält die Seele die Kraft zur *ἐγκράτεια*, diese steigert sich bis zur *ἕξις* und entwickelt eine so starke Leuchtkraft, daß sogar das Dunkel der Träume von ihr erhellt wird. Die tiefsten Ansichten des Clemens über die *ἐγκράτεια* werden deutlich. Von außen betrachtet ist sie nur eine von der Verneinung, vom Abweisen lebende Tugend, ihr wahres Wesen erschließt sich erst, wenn man erkennt, daß die Liebe zu Gott es ist, um deretwillen man diesen ständigen Kampf gegen Welt und *πάθη* führt, Mühen und Entbehrungen aller Art auf sich nimmt. Dies unterscheidet zugleich bei aller äußeren Gleichheit die clementinische Enthaltsamkeit von der philosophischen, und unser Autor ist sich dieser Differenz wohlbewußt.

1 Strom. VI 79, 1, II 471, 12: VII 77, 3, III 55, 3f.: *ταύτῃ οὐδὲ ὄναρ ποτὲ μὴ ἁρμόζον ἐκλεκτῷ βλέπει;* VII 78, 5, III 56, 4f.: *ἀλλὰ καὶ ὀνείρους βλέπων τὰ ἅγια ποιεῖ καὶ νοεῖ;* Strom. IV 139, 2, II 309, 26f.: verliert auch im Schlafe die Tugend nicht.

2 *ἀεὶ τὸν θεὸν ἐννοουμένη διὰ τῆς συνεχοῦς προσομιλήσεως ἐγκαταλέγουσα τῷ σώματι τὴν ἐγρήγορσιν ....*

Es verdient abschließend beachtet zu werden, daß er in diesem Punkte die aszetische Literatur der kommenden Jahrhunderte stark beeinflußt hat. Gewiß erhebt schon Philo die Forderung der keuschen Träume; die Therapeuten, diese leuchtenden Vorbilder der Vollkommenheit, erfüllen sie natürlich[1], aber erst die christlichen Alexandriner haben sie nachdrücklich vertreten[2] und für ihre Verbreitung gesorgt. Wir begegnen ihr u. a. bei Evagrius Ponticus[3], Maximus Confessor[4], Johannes Climacus[5], während im Abendlande Cassian ihr Herold geworden ist[6].

---

1 Philo, cont. 26, VI 52, 19ff.: *ἀεὶ μὲν οὖν ἄληστον ἔχουσι τὴν τοῦ θεοῦ μνήμην, ὡς καὶ δι' ὀνειράτων μηδὲν ἕτερον ἢ τὰ κάλλη τῶν θείων ἀρετῶν καὶ δυνάμεων φαντασιοῦσθαι, . . .*

2 Für Origenes cf. Ezech. Hom. 3, 3, VIII 350, 19ff. Baehrens: qui in victu corporis occupati sunt et ne per somnium quidem spiritales vident delicias, quas nos habere vult sermo dicens: delectare in Domino. Bei Origenes spielt diese Vorstellung übrigens eine geringere Rolle, als man an sich glauben möchte. Ich habe nur diese eine Stelle entdeckt, die auch nur eine unvollkommene Parallele zum Clementinischen Gedanken ist.

3 Evagrius Ponticus, capita practica ad Anatolium 36, MSG 40, 1232 A: *ἀπαθείας τεκμήριον, νοῦς ἀρξάμενος τὸ οἰκεῖον φέγγος ὁρᾶν, καὶ πρὸς τὰ καθ' ὕπνον φάσματα διαμένων ἥσυχος, καὶ λείως βλέπων τὰ πράγματα.* Der Sprachgebrauch des Evagrius deckt sich mit dem des Clemens, beide verstehen unter ‚*τὰ πράγματα*' das eigentliche Wesen der Dinge, die Ideen im platonischen Sinn (cf. Strom. VII 60, 4, III 44, 9: *οὐσίας τοίνυν καὶ τὰ πράγματα*, cf. auch Hort, S. 290).

4 Maximus Confessor, capita de charitate I 89, MSG 90, 981 A: *ὅταν ἡ ψυχὴ ἄρχηται τῆς ἰδίας ὑγείας ἐπαισθάνεσθαι, τότε καὶ τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις φαντασίας, ψιλὰς καὶ ἀταράχους, ἄρχεταί βλέπειν.*

5 Johannes Climacus, scala paradisi, gradus 3, MSG 88, 669 C; 672 B: *ὁπόταν ἐν τοῖς ὕπνοις τοῖς δαίμοσι πείθεσθαι ἀρξώμεθα, τότε λοιπὸν καὶ ἐγρηγορότας ἐμπαίζουσιν. Ὁ ἐνυπνίοις πεισθεὶς εἰς ἅπαν ἀδόκιμος. Ὁ δὲ πᾶσιν ἀπιστῶν, φιλόσοφος οὗτος.* Johannes Climacus behandelt die Frage nach der negativen Seite hin, indem er die durch die Dämonen hervorgerufenen Beunruhigungen in den Träumen untersucht und seelsorgerliche Ratschläge erteilt. Positiv gewandt: gradus 20, MSG 88, 941 C: *ψυχὴ λόγον κυρίου ἀδιαλείπτως μεθ' ἡμέραν μελετῶσα καὶ τῷ ὕπνῳ ἐν τούτῳ ἐμφιλοχωρεῖν πέφυκεν.*

6 Cassian, collationes patrum XII 7, 4, CSEL XIII, 346: ne inlecebrosis phantasmatibus feminarum vel dormiens inludatur. Das ist die sechste Stufe der castimonia. Wie Johannes Climacus, bespricht Cassian die negative Seite und weist in breiten Ausführungen auf die Macht der concupiscentia hin.

So zeigt uns ein Studium der gnostischen Tugend nach ihrer allgemeinen Seite hin, daß bei allem äußeren Gleichklang mit stoischen Ansichten und Termini die christliche Einstellung des Clemens unverkennbar zutage tritt. Wir sahen dies ebenso bei der Motivierung der Tugend wie bei der Umdeutung der Kardinaltugenden und der Ausweitung der *ἐγκράτεια*. Er faßt in äußerlicher Übereinstimmung mit der Stoa die Tugend als Einheit auf und deckt mit großer psychologischer Kunst und Feinheit die Beziehungen der einzelnen *ἀρεταί* untereinander auf; zeigt, wie sie alle mit der *ἀπάθεια* zusammenhängen, wie die Stellung zur Welt von ihnen aus bestimmt wird, wie das Martyrium in das Blickfeld tritt und wie der Gewinn der Gnosis ohne sie nicht denkbar wäre. Sie sind also eine Umschreibung dessen, was Clemens unter Vollkommenheit verstanden hat.

Es war eine unserer letzten Beobachtungen, daß die *ἐγκράτεια* erst sinnvoll wird, wenn sie innerlich von der *ἀγάπη* durchglüht ist, wenn diese die treibende Kraft und das letzte Motiv darstellt. Dies trifft für das gesamte Gebiet des ethischen Handelns zu. Es ist daher von entscheidender Bedeutung für das rechte Verständnis der Clementinischen Vollkommenheitslehre, daß wir Wesen, Eigenart und Auswirkung der *ἀγάπη* eingehend und genau zu erfassen suchen. Wie das Blut durch alle Glieder des Körpers vom Herzen getrieben wird und wie dieses jenem erst Leben verleiht, so spüren wir die machtvollen Ausstrahlungen der Agape bis in die entferntesten Teile des frommen Lebens hinein und ahnen ihre lebenweckende und lebensteigernde Kraft.

2. Wesen und Wirkungen der Agape

a) Das Entstehen der Agape

Man wird das, was Clemens unter Liebe verstanden hat, nur dann recht begreifen, wenn man es mit seinem Gottesgedanken in engen Zusammenhang bringt. Die Forschung hat nicht ohne Einseitigkeit behauptet, daß er jenen ganz abstrakt gefaßt habe und als Vorläufer des Neuplatonismus anzusehen sei, und sie beruft sich zum Beweis für diese These auf einige Abschnitte der Strom., die sich tatsächlich in diesem Sinne äußern. Es fragt sich nur, ob sie alles enthalten, was Clemens hierüber

zu sagen weiß; daß dies nicht der Fall ist, zeigt ein Blick auf QDS 37, 1ff., III 183, 31ff., wo unser Autor in beredten Worten die göttliche Liebe preist. Ganz im Anschluß an das Johannes-Evangelium umschreibt er das Wesen Gottes als *ἀγάπη*, in einer fast gnostisch anmutenden Spekulation schildert er, wie Gott aus Liebe „Mutter" wurde (*ἐθηλύνθη*), und wie Christus, das Kind dieser Liebe, in seinem Wesen selbst Liebe ist: *θεῷ τὰ τῆς ἀγάπης μυστήρια, καὶ τότε ἐποπτεύσεις τὸν κόλπον τοῦ πατρός*[1]. Liebe ist der Grund für die Inkarnation und für das Kreuzesleiden des Herrn, Liebe zu unserer Schwachheit die Ursache für seinen Tod, Liebe der Inhalt seines Vermächtnisses, das im Anschluß an Joh. 14, 27 (13, 34) formuliert wird: *ἀγάπην ὑμῖν δίδωμι τὴν ἐμήν* (§ 37, 4, III 184, 9). An dieser Überfülle der göttlichen Liebe soll sich die menschliche entzünden; wieder läßt sich Clemens vom Geiste des vierten Evangeliums leiten, wenn er aus Christi Liebe zu uns unsere Liebe zu den Brüdern ableitet und von dieser sogar als Erweis der Echtheit die Hingabe des Lebens fordert (cf. Joh. 15, 13)[2]; und wo dies nicht verlangt wird, doch wenigstens Wohltätigkeit aller Art[3]. Auch an anderen Stellen begegnen wir dem gleichen Gedankengang. So reproduziert Clemens in QDS 27, 5, III 178, 10ff. das Johanneische Wort: *ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς* (I. Joh. 4, 19)[4], indem er darauf hinweist, daß wir von Gott zuerst geliebt seien, daß seine Liebe uns umklammert. Noch tiefer in diese geheimnisvollen Zusammenhänge zwischen göttlicher und menschlicher Liebe

---

1 QDS 37, 1, III 183, 31f.

2 QDS 37, 4, III 184, 10f.: *ὑπὲρ ἡμῶν ἑκάστου κατέθηκε τὴν ψυχὴν τὴν ἀνταξίαν τῶν ὅλων· ταύτην ἡμᾶς ὑπὲρ ἀλλήλων ἀνταπαιτεῖ*; cf. *τὰς ψυχὰς ὀφείλομεν τοῖς ἀδελφοῖς* (Z. 11f.).

3 QDS 37, 5, III 184, 13ff.

4 Cf. die Wendung: *ὑπὸ τούτου τοίνυν προαγαπηθέντας καὶ τοῦ γενέσθαι τυχόντας ...*; Gottes Liebe bezieht sich hier nur auf den Akt der Schöpfung; daß Clemens sie aber viel umfassender deutet, zeigt die eben besprochene Stelle in QDS 37. Die Tatsache unserer Existenz als erster Erweis der göttlichen Liebe und Güte ist von den Mystikern oft angeführt worden, auch von den abendländischen (cf. etwa Hugo von St. Victor, Soliloquium de arrha animae, S. 13, 13ff. K. Müller [= Lietzmanns Kleine Texte 123, Bonn 1913]: primum cogita, anima mea, quod aliquando non fueris et, ut esse inciperes, hoc eius dono acceperis! ... Qui utique si nihil amplius dedisset, pro eo ipso tamen semper a nobis laudandus et diligendus esset).

führt uns die Auslegung von Moses' strahlendem Antlitz (Exod. 34, 29) hinein. Clemens bezieht dies in Abweichung vom späteren Mönchtum auf innere Vorgänge und läßt der Seele des Vollkommenen eine ‚*θεία τις ἀγαθωσύνης δύναμις*' eingeprägt werden, die in ihr durch Gottes fürsorgendes Walten entsteht und sie wie Sonnenwärme durchflutet. Dieses Licht wird näher dahin beschrieben: *φῶς ἡνωμένον ψυχῇ δι' ἀγάπης ἀδιαστάτου, θεοφορούσης καὶ θεοφορουμένης*[1]. Die liebende und zugleich von Gott ergriffene Seele ist erfüllt von der Macht göttlicher Güte, die menschliche Liebe wird von der göttlichen entfacht und wächst, je enger sich dies Wechselverhältnis gestaltet, je ständiger der Verkehr mit Gott wird, je reiner sich das ethische Ziel im täglichen Leben auswirkt. Den gleichen Gedanken finden wir am Schluß des Prot., nur in anderer, nichtchristlichem Verständnis angepaßter Formulierung: *ὅ γέ τοι οὐράνιος καὶ θεῖος ὄντως ἔρως ταύτῃ προσγίνεται τοῖς ἀνθρώποις, ὅταν ἐν αὐτῇ που τῇ ψυχῇ τὸ ὄντως καλὸν ὑπὸ τοῦ θείου λόγου ἀναζωπυρούμενον ἐκλάμπειν δυνηθῇ*[2]. Clemens ersetzt absichtlich das biblische Wort *ἀγάπη* durch das andere, damals zeitgemäße *ἔρως*, ohne daß dies eine inhaltliche Verschiebung zur Folge gehabt hätte. Legt er doch seine wahre Meinung in die beiden Adjektiva *οὐράνιος* und *θεῖος* hinein und läßt diesen *ἔρως* wie die *ἀγάπη* ein göttliches Geschenk sein.

Es bedeutet nur eine scheinbare Verschiedenheit, wenn Clemens schreibt: *θεὸν ἔγνωμεν, δι' ὀλίγης ταύτης προφάσεως τὸ τῆς ἀγάπης ἔργον ἐνδεικνύμενοι*[3]. Hier wächst die Nächstenliebe aus der Gnosis heraus, und mit Recht betont er unermüdlich die enge Verbundenheit beider Größen. Aber zugleich macht er auch darauf aufmerksam, daß alle Gnosis allein durch die Liebe ermöglicht wird, daß man desto tiefer in Gott eindringt, je mehr man liebt[4]. Und diese Liebe zu Gott ist der Abglanz der göttlichen Liebe zu uns, womit wir wieder an den Ausgang unserer Betrachtungen zurückgekehrt sind. Es ist der Geist der Johanneischen Schriften, der den Clementinischen Aussagen ihr charakteristisches Gepräge verliehen hat, und

1 Strom. VI 104, 1, II 484, 12ff., bes. 15 und 18f.

2 Prot. 117, 2, I 82, 23ff.

3 Strom. IV 99, 3, II 292, 13f.

4 QDS 27, 5, III 178, 16f.

unser Autor beruft sich nicht ohne Grund ausdrücklich auf sie. Es gilt, diesen Ansatzpunkt bei unseren weiteren Ausführungen immer im Auge zu behalten, weil wir nur dadurch vor Fehldeutungen bewahrt bleiben.

b) Die Liebe zu Gott und zu Christus

Bald innig und zart, bald mit leidenschaftlicher Glut und Wärme ist sie von Clemens beschrieben, als wichtigste Forderung erhoben, als glücklicher Besitz gepriesen. Im Anschluß an Mc. 12, 30 bezeichnet er sie als das Hauptgebot[1] und verlangt, daß diese Liebe jede andere, auch die zu den uns am nächsten stehenden Menschen übertreffen müsse[2]. Gott allein ist ja liebenswert[3], ihn mit ganzem Herzen zu umfassen[4], mit ihm eng verbunden zu bleiben[5] — darin sieht unser Autor die

---

1 QDS 27, 3—4, III 178, 5ff.; cf. § 5, III 178, 14f.: *ἀγαπᾶν τὸν πατέρα εἰς οἰκείαν ἰσχὺν καὶ δύναμιν.*

2 QDS 28, 1, III 178, 19f.: *τὸν θεὸν ὑπὲρ σεαυτόν*; Strom. VI 100, 2, II 482, 5ff.

3 Strom. III 43, 2, II 216, 3f.: *μόνον ἀγαθὸν τὸν θεὸν καὶ μόνον ἐραστόν.*

4 Prot. 106, 3, I 76, 11f.: *ὡς ὅλῃ καρδίᾳ δυνηθῆναι χωρῆσαι τὸν θεόν.* Dies ist das Ziel, das dem zu Bekehrenden eindringlich vor Augen gestellt wird, es ist zugleich das, dem alle Vollkommenheit zustrebt.

5 Schon an den Neuling ergeht die Mahnung: *βιῶναι καλῶς κατὰ τὸν θεόν* (Prot. 90, 2, I 67, 6); für den Vollkommenen gilt der Satz: *οὐ διορίζεταί ποτε τοῦ θεοῦ κατ' οὐδένα καιρὸν ἡ τοιάδε ψυχή* (Strom. VI 113, 3, II 489, 3f.); Strom. VII 3, 1, III 4, 14f.: *ἡ περὶ τὸ θεῖον αὐτοῦ κατὰ τὴν ἀδιάλειπτον ἀγάπην ἀσχολία*; für dieses enge Verhältnis der liebenden Seele mit Gott verwendet Clemens die Formel: *τὸ θεοφιλὲς ἕπεται καὶ φιλόθεον* (Strom. VII 2, 1, III 4, 1), die auch im folgenden noch nachklingt (Strom. VII 3, 6, III 4, 32; 4, 1, III 5, 5). Philo benützt sie bereits zur Charakteristik des Moses, worauf Stählin im Apparate hinweist (cf. Horts Note, S. 203). Verwandt hiermit ist die Bezeichnung des Vollkommenen als ‚*θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος*' (Strom. VII 82, 2, III 58, 26) — cf. Strom. VI 104, 1, II 484, 18f.: *δι' ἀγάπης . . . θεοφορούσης καὶ θεοφορουμένης.* Auch sie ist Philo nicht fremd gewesen (cf. Leisegangs Index, S. 382f. — freilich gebraucht Philo dieses Wort nur im Passiv und in der Bedeutung von „Ekstase", in der Regel in Verbindung mit anderen Termini der Mysteriensprache).

Sehr schön ausgeführt ist der Gedanke eines engen Verbundenseins mit Gott auch in Fragment 44, III 222, 13ff.: *κείσθω δέ σοι πάντα εἰς θεὸν καὶ ἔργα καὶ λόγοι . . . .*

eigentliche Lebensaufgabe des Christen[1]. Wenn er die rechte Einstellung des Reichen zu Gott schildert, kann er es nicht besser tun als mit den Worten: *θεὸν μόνον ζητεῖν καὶ θεὸν ἀναπνεῖν καὶ θεῷ συμπολιτεύεσθαι*[2]; der in einem Fragment überlieferte Satz: *οὐράνιός τε ἀεί σε φροντὶς ἀναγέτω πρὸς οὐρανόν*[3] wäre dann wohl die passende Überschrift über solch ein Christenleben. Wie häufig begegnet uns in den Clementinischen Schriften die Sehnsucht nach Gott und seinem Reich, bald ruhig ausgesprochen[4], bald in Form eines Gebetes die mehr lehrhafte Art der Gedankenführung durchbrechend[5]! Dies sowie die gelegentliche Verwendung des Wortes *ἔρως* machte auf einen so gelehrten Forscher wie Nygrén einen derart starken Eindruck, daß er in Clemens einen Vertreter der „hellenistischen Erosfrömmigkeit“ sah. Für Nygrén ist das Eros-Motiv „das Zentralmotiv der hellenistischen Erlösungslehre“ und immer eine „Liebe von begehrender, egozentrischer Art“, wobei der Mensch Ausgangspunkt, die Befriedigung seines Bedürfnisses Ziel der Entwicklung ist. Eros ist immer „die Steigerung des Menschlichen zum Göttlichen“, „das Heimweh der Seele“[6]. Diese Züge findet Nygrén bei den Alexandrinern wieder und urteilt daher: „Das Erosmotiv hat hier im Ernst Eintritt in die Kirche gewonnen“[7]; das Agapemotiv fehle zwar nicht ganz, aber das Erosmotiv behalte die „Führung“[8], und wenn Clemens von *ἀγάπη* spreche, so rede er doch nur von der „sich beständig nach Gott streckenden Sehnsucht“[9]. Die

1 Prot. 122, 2, I 86, 8f.: *ἀγαπῶντας κύριον τὸν θεὸν καὶ τοῦτο παρ' ὅλον τὸν βίον ἔργον ἡγουμένους.* Mit diesen Mahnungen klingt der Prot. aus, es ist das letzte Ziel, das auch der Vollkommene erreichen will.

2 QDS 26, 6, III 177, 20.

3 Fragment 44, III 222, 31f.

4 Prot. 119, 2, I 84, 16: *σπεύδουσιν οἱ κεκλημένοι πατέρα ποθοῦντες ἀπολαβεῖν*; cf. 121, 2, I 85, 24f.

5 Strom. IV 172, 2, II 324, 24f.: *ἐγὼ δὲ ἂν εὐξαίμην τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ πτερῶσαί με εἰς τὴν Ἱερουσαλὴμ τὴν ἐμήν.* Der Satz ist absichtlich dem Euripides-Fragment in § 172, 1 nachgebildet. Clemens geht häufig so vor, daß er gegnerische Aussagen übernimmt und mit christlichem Inhalte füllt.

6 Nygrén, II, S. 11f.

7 Nygrén, II, S. 143.

8 Nygrén, II, S. 147.

9 Nygrén, II, S. 158.

Agape suche dagegen keine persönlichen Vorteile, sondern das Opfer, die Selbsthingabe; sie steige auch nicht nach oben, sie habe Gottes Liebe zum Vorbild, die sich erbarmend herabsenke[1]. Unsere Untersuchung hat demgegenüber den Nachweis zu erbringen versucht, daß Clemens mit seiner Fassung des Liebesgedankens von den Johanneischen Schriften inspiriert ist; Nygréns Charakteristik der ἀγάπη trifft für unseren Autor genau zu, und die Tatsache der Sehnsucht allein ist kein ausreichender Grund, um das Vorhandensein für das Erosmotiv zu behaupten, denn niemand wird dies für Psalm 42 tun wollen. Wie kann man meinen, daß die clementinische Liebe von „egozentrischer Art" gewesen sei, wo sie sich selbst als Erfüllung des Gebotes, als göttlichen Dienst auffaßt und jederzeit bereit ist, im Martyrium den Beweis für ihre Echtheit anzutreten, wo sie so energisch jeden Lohn ablehnt und nur in Gott ihr Genügen finden will? Wie kann der Mensch Ausgangspunkt dieser Liebe sein, wo Clemens wiederholt versichert, daß sie ein Geschenk Gottes bzw. des Logos sei? Wie kann man endlich die These vertreten: „Die hellenistische Erosfrömmigkeit stellte für sie (scil. die Alexandriner) einen unbestreitbaren Wert dar" (Nygrén II, S. 146), wo Clemens sich so deutlich gegen die griechische Fassung des Eros abgrenzt, was die beiden Adjektiva *οὐράνιος* und *θεῖος* zeigen[2]? Ich will nicht leugnen, daß die platonische Stimmung der Sehnsucht bei ihm mitschwingt, aber es handelt sich nur um ein Nebenmotiv, entscheidend ist für ihn die Anschauung der Schrift, die paulinisch-johanneische Fassung des Liebesgedankens gewesen, die sich zuweilen in ein griechisches Sprachgewand hüllt[3].

---

1 Nygrén, II, S. 12.

2 Prot. 117, 2, I 82, 23.

3 Nygrén hat mit seiner Deutung einen Vorgänger in A. v. Harnack gefunden, cf. dessen Akademie-Abhandlung: Der ‚Eros' in der alten christlichen Literatur, SBA 1918, I, S. 88: „Mit voller Freiheit hat sich erst der alexandrinische Clemens zum Eros bekannt." Dies ist m. E. ebenso wenig richtig wie die andere Bemerkung: „zahlreich sind bei ihm die Stellen . . ." (S. 88) — man vergleiche nur Stählins Register, S. 426, wo die meisten der angeführten Belege nicht einmal passen, da sie Zitat sind oder eine rein menschliche Liebe im Auge haben. Wie man aus Stählin, a. a. O. S. 199f., ersehen kann, verwendet Clemens das biblische Wort ἀγάπη, während ἔρως fast als Ausnahme erscheint. Gleichwohl ist Harnacks These von manchen Forschern ohne nähere Prüfung

Die Agape bildet den Abschluß einer langen inneren Entwicklung, die mit der *πίστις* einsetzte, sich zur *ἐλπίς* und zum *φόβος* steigerte, um in *ἀγάπη* und *γνῶσις* ihre Vollendung zu finden[1]. Auch mit diesem Stufengange hat Clemens Schule gemacht. Viller führt eine genaue Parallele aus Evagrius Ponticus an: *τὴν πίστιν . . . βεβαιοῖ ὁ φόβος ὁ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦτον πάλιν ἐγκράτεια, ταύτην δὲ ἀκλινῆ ποιοῦσιν ὑπομονὴ καὶ ἐλπίς, ἀφ' ὧν τίκτεται ἀπάθεια, ἧς ἔκγονον ἡ ἀγάπη· ἀγάπη δὲ θύρα γνώσεως φυσικῆς*[2]. Maximus Confessor geht wieder in den Bahnen des Evagrius[3], und betrachtet man die Stufenleiter, die Johannes Climacus in Gradus 7 seiner Scala Paradisi beschreibt, so erkennt man trotz aller Abweichungen den clementinischen Grundriß wieder[4]. Die Liebe, die die reifste Frucht eines

übernommen worden, cf. E. Stauffer im Artikel ‚*ἀγαπάω*' in Kittels ‚Wörterbuch' I, S. 55, A. 170.

De Faye, S. 293, hat hier richtiger gesehen, wenn er schreibt: l'autre (scil. l'amour) est chrétien, cf. S. 301: der Gnostiker wird durch die Agape „vraiment chrétien" (cf. S. 303); sie habe den Ehrenplatz inne (S. 301, aber nach S. 295, A. 1 trifft dies für die *ἀπάθεια* zu — solche Widersprüche finden sich des öfteren bei de Faye). Gewisse Anklänge an ‚l'amour platonicien' (S. 302, A. 1; 304f.) gibt auch de Faye zu, hält sie mit Recht aber nicht für entscheidend. Diese Einstellung hat weithin Anklang gefunden, was einige Urteile aus neuerer Zeit belegen mögen, cf. M. Müller, S. 227: „durchschlagender Einfluß des Christlichen auf der Bahn stoisch-platonischer Gedanken"; Giffert: „His emphasis on love was genuinely Christian" (S. 189); angesehene katholische Sachkenner sind der gleichen Ansicht, so Pourrat I, S. 110: l'autre est chrétienne, c'est la charité, S. 113: dans la pure tradition évangélique; Viller, Spiritualité, S. 44: la charité . . ., c'est la vertu chrétienne par excellence.

1 Strom. II 31, 1, II 129, 16ff.; Clemens beruft sich in der Fortsetzung auf den Barnabas-Brief (1, 5; 2, 2f.), der deutlich als Vorlage gedient hat. Clemens hat indes manches anders gefaßt, so findet sich bei ihm die Verbindung von Agape und Gnosis als Ziel der Entwicklung, während Barnabas nur von Gnosis spricht. Für Clemens ist der Glaube die erste Stufe, während es bei Barnabas heißt: *ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν* (1, 5).

2 Evagrius Ponticus, capita practica ad Anatolium, Prolog, MSG 40, 1221 BC — bei M. Viller, RAM 1930, S. 167.

3 Maximus Confessor, capita de charitate I 2, MSG 90, 961 B: *Ἀγάπην μὲν τίκτει ἀπάθεια· ἀπάθειαν δὲ ἡ εἰς θεὸν ἐλπίς· τὴν δὲ ἐλπίδα ὑπομονὴ καὶ μακροθυμία· ταύτας δὲ ἡ περιεκτικὴ ἐγκράτεια· ἐγκράτειαν δὲ ὁ τοῦ θεοῦ φόβος· τὸν δὲ φόβον ἡ εἰς τὸν κύριον πίστις.*

4 Johannes Climacus, scala paradisi, gradus 7, MSG 88, 813 BC: *δάκρυα ἐξόδου ἀπέτεκον φόβον· φόβου δὲ τεκόντος ἀφοβίαν, ἐπιφαίνει*

Christenlebens ist, entfaltet sich selbst nach dem Tode zu immer größerer Innigkeit und Stärke: *ἀγάπη δὲ εἰς πλήρωμα συνέρχεται καὶ μᾶλλον αὔξεται τῶν τελείων παραδοθέντων*[1]. Dies sieht Clemens in I. Kor. 13, 13 angedeutet, denn der Glaube geht in Gnosis über, die Hoffnung wird erfüllt, die Liebe dagegen dringt tiefer in Gottes Geheimnisse ein, und im gleichen Maße wächst die Gnosis, wobei beides eine untrennbare Einheit bildet.

Mit dieser Liebe zu Gott, die wie ein Feuer das Dasein des Vollkommenen durchglüht, verbindet sich die Liebe zu Christus. Clemens fordert nachdrücklich: *τοῦτον οὖν ἀγαπᾶν ἴσα χρὴ τῷ θεῷ*[2]. Er bezeichnet die Christen als *οἱ κεράτων μονοκερώτων ἐρασταί*[3], wobei die Beziehung zweier alttestamentlicher Schriftstellen auf Christus auffällt. Zart und innig drückt er diese Liebe zum Herrn aus, die er in engen Zusammenhang mit der Eucharistie setzt. Ihn soll man ins Herz aufnehmen (*ἐνστερνίσασθαι*), mit ihm das ganze Leben hindurch in engster Gemeinschaft stehen[4]. Begeistert und feierlich rauscht der Hymnus auf den Sohn Gottes am Schluß des Päd. auf, in dem Clemens alle seine Gefühle der Verehrung, Dankbarkeit und Liebe für Christus zusammenfaßt. In einer Fülle von Bildern umkreist der fromme Dichter immer aufs

---

χαρά, χαρᾶς δὲ ἀκαταλήκτου ληξάσης τῆς ὁσίας ἀγάπης ἀνέτειλε τὸ ἄνθος. cf. 804 A: *τῶν μὲν προκοπτόντων ἔτι ἐν τῷ μακαρίῳ πένθει ἴδίωμα ἡ ἐγκράτεια*, die also einer unteren Stufe angehört.

1 QDS 38, 3, III 185, 2f.; die Verwendung des gnostischen Terminus *πλήρωμα* fällt auf. Clemens benutzt indes auch sonst gelegentlich gnostische Ausdrücke (cf. Strom. VII 57, 5, III 42, 14: *διὰ τῆς ἁγίας ἑβδομάδος*), ohne freilich deren Sinn zu übernehmen.

2 QDS 29, 5, III 179, 17f.

3 Päd. I 17, 1, I 100, 4 — zugrunde liegt Dt. 33, 17: *κέρατα μονοκέρωτος τὰ κέρατα αὐτοῦ* und Ps. 91, 11: *καὶ ὑψωθήσεται ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρας μου* — cf. Stählin im Apparate. Es ist nicht ohne Interesse, daß sich die Bezeichnung Christi als des Einhorns, die sich später so großer Beliebtheit erfreuen sollte, bereits bei Clemens findet.

4 Päd. I 43, 1, I 115, 27f.; 49, 4, I 119, 22ff.; Clemens kennt auch die Verinnerlichung von Christi Leben, dessen Verlegung ins fromme Subjekt, cf. Fragment 24, III 203, 8f.: Christi Auferstehung = secundum fidem nostram resurgit in nobis, cf. S. 205, 13f.: . . . in nostris vivificatus est spiritibus, S. 205, 18. Doch handelt es sich nicht um eine Geburt und ein Wachsen Christi im mystischen Sinne, wie es Origenes beschrieben, Methodius breit ausgeführt hat.

neue das Mysterium des Herrn, der sich so vielfältig im Leben des Einzelnen als die belebende Kraft erweist, der Weisheit schenkt, Sünden vergibt, Leid aller Art mildert, geistliche Nahrung spendet, und dessen Barmherzigkeit wie eine Sonne über dem Dasein des Christen leuchtet:

… σοφίας
πρύτανι,
στήριγμα πόνων
αἰωνοχαρές,

… ἐλέους πηγή,
ῥεκτὴρ ἀρετῆς …,

γάλα οὐράνιον
μαστῶν γλυκερῶν
νύμφης, χαρίτων
σοφίας τῆς σῆς,
ἐκθλιβόμενον

οἱ νηπίαχοι
ἀταλοῖς
στόμασιν
ἀτιταλλό-
μενοι ….

Und alles gipfelt in erhabenem Aufschwung in Jubel und Freude:

ψάλλωμεν ὁμοῦ
θεὸν εἰρήνης[1].

c) *Der Einfluß der Agape auf die Gestaltung der Ethik*

Diese Liebe zu Gott wirkt sich sofort in der Lebensführung des Vollkommenen aus. Gewiß begründet Clemens in der Nachfolge Philos gelegentlich die Nächstenliebe mit dem Gedanken, daß alles göttliches Geschenk sei, daß wir Gottes Nachahmer werden, wenn wir seine Gaben weitergeben[2]. Seine wahre Meinung finden wir an einer anderen Stelle ausgesprochen: *τὴν ἀγάπην ἐνδείκνυται εἰς τὸν ὅμοιον διὰ τὴν ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν δημιουργόν*[3], d. h. alle echte Nächstenliebe wächst aus der Gottesliebe heraus. Wie hoch er jene eingeschätzt hat, zeigt z. B. seine Auslegung von Phil. 1, 20—24. Die Gnostiker beriefen sich auf dieses Paulus-Wort, um mit ihm ihre Verachtung von Welt und Schöpfergott zu belegen. Clemens ist anderer Meinung: *οὐχ ἡγοῦμαι … μυσάττεσθαι τὴν ἐν σαρκὶ ζωὴν τὸν ἀπόστολον*[4] und erkennt im Abscheiden wie im Weiterleben einen positiven Wert, jenes

1 Päd. III, Abschluß, I 291, 14—16; 292, 37—38; 42—49; 64—65.

2 Strom. II 96, 4, II 165, 17ff.; 97, 2, II 166, 5ff.: … *μιμούμενος τὸν θεὸν τῷ παραπλήσια χαρίζεσθαι.* Der Abschnitt Strom. II 81—100 ist, wie Stählin im einzelnen gezeigt hat, oft bis in den Wortlaut hinein von Philo, virt. 9—219 abhängig.

3 Strom. II 86, 7, II 159, 11f. — ohne Parallele bei Philo.

4 Strom. III 65, 2, II 226, 1f.

müsse geschehen aus Liebe zu Gott, dieses aus dem Drange, die Brüder zu retten[1]. Beides wird nebeneinandergestellt, wobei man fast den Eindruck erhält, als sei es ihm gleich wichtig gewesen[2]. Als Zeichen der Vollkommenheit gilt gerade das ‚*δι' ἀγάπην μεταδιδόναι*', was der Herr dem reichen Jüngling entgegengehalten hat[3]; und wie diese Mildtätigkeit auszusehen hat, ist von unserem Autor eingehend in seinem Traktate QDS beschrieben worden. Man soll nicht warten, bis man gebeten wird, sondern muß die Bedürftigen selbst aufsuchen, man hat reichlich und fröhlich zu geben und zugleich dem Beschenkten innerlich näher zu kommen, ihn zum Freunde zu gewinnen: *ὁ δὲ φίλος οὐκ ἐκ μιᾶς δόσεως γίνεται, ἀλλ' ἐξ ὅλης ἀναπαύσεως καὶ συνουσίας μακρᾶς*[4].

Des öfteren greift Clemens auf die Geschichte vom reichen Jüngling zurück, um seinen Lesern die Erhabenheit der Agape, von verschiedenen Seiten aus betrachtet, recht eindringlich vor Augen zu führen. So weist er zu Beginn von Strom. IV darauf hin, daß man nicht durch ein Sich-Fernhalten vom Bösen vollkommen werde, sondern allein durch die Liebe, die sich im Wohltun auswirke[5]. Sie ist durch ein Vierfaches

---

1 Strom. III 65, 3, II 226, 8ff.

2 Doch beachte man die antignostische Tendenz dieser Stelle, die dazu führt, das irdische Wirken möglichst stark zu betonen.

3 Strom. III 55, 2, II 221, 28; cf. Fragment 24, III 214, 21f.: perfectio . . . fidelis hominis caritas est.

4 QDS 31, 7—8, III 180, 27ff.; 32, 6, III 181, 29f. Nygrén II, S. 161f., sieht darin vor allem eine philanthropische Stimmung ausgedrückt, sicher zu Unrecht, denn Clemens hat gut neutestamentlich die Zusammenhänge zwischen Nächsten- und Gottesliebe stets berücksichtigt.

5 Strom. IV 29, 2, II 261, 6f.: *οὐκ ἀποχῇ κακῶν μόνον δικαιωθείς, πρὸς δὲ καὶ τῇ κυριακῇ τελειωθεὶς εὐποιίᾳ*; in § 3 erklärt Clemens dies an der Geschichte vom reichen Jüngling und kommt dabei zu dem Resultat: *εὐεργεσίαν δὲ ἀγάπη ἐπαγγέλλεται.* Ähnlich Strom. IV 135, 1ff., II 308, 6ff.: *ἔργον δὲ αὐτοῦ οὐχ ἡ ἀποχὴ τῶν κακῶν (ἐπιβάθρα γὰρ αὕτη προκοπῆς μεγίστης) . . . ., μόνη δ' ἡ δι' ἀγάπην εὐποιία . . . .*; Strom. VI 60, 2f., II 462, 8ff.: *ὁ δὲ ἐν τῷ σώματι καθαρισμὸς τῆς ψυχῆς πρῶτος οὗτός ἐστιν, ἡ ἀποχὴ τῶν κακῶν, . . . · τοῦ δὲ γνωστικοῦ . . . . ἡ δικαιοσύνη εἰς ἐνέργειαν εὐποιίας προβαίνει*; Strom. VII 79, 1, III 56, 14f.: *αὐτίκα ἀποχὴν κακῶν ἐργάζεται ὁ φόβος, ἀγαθοποιεῖν δὲ προτρέπει . . . . ἡ ἀγάπη.* Wie man aus diesen Stellen folgern darf, handelt es sich um eine Lieblingsvorstellung des Clemens.

charakterisiert, das sie weit über jedes Anfängerstadium heraushebt. Sie ist eine Nachahmung der göttlichen Agape, die sich erbarmend auf die Menschen herabgesenkt hat; ihre Betätigung führt daher zur Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes im Menschen, zum hohen Ziele alles Strebens nach Vollkommenheit[1]. Ließ sich der Anfänger vom Motiv der Furcht leiten, so gilt es für den Vollkommenen: *μόνη δ' ἡ δι' ἀγάπην εὐποιία ἡ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν αἱρετή*[2]. Damit hängt eng ein weiteres Merkmal der gnostischen Liebe zusammen; sie ist über jeden Lohn im Prinzip erhaben[3], sie strömt sich von selbst aus, getrieben

---

1 Strom. IV 113, 4, II 298, 8ff.: *ἀγάπη τοίνυν καὶ ὁ θεὸς εἴρηται, ἀγαθὸς ὤν. οὗ »ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται«* (Röm. 13, 10), . . . *ἀγαθοποιοῦσα δὲ πρὸς πάντας ἁπαξαπλῶς κατ' εἰκόνα θεοῦ*; Clemens verbindet seine Ausführungen über die *εὐποιία* regelmäßig mit dem Gedanken des Ebenbildes Gottes im Menschen und dessen Wiederherstellung, cf. Strom. VI 60, 3, II 462, 15: *καθ' ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ*; in Strom. IV 30, 1, II 261, 12ff. ist dies abgewandelt, insofern es von den Vollkommenen heißt: *κατὰ τὴν πρὸς τὸν σωτῆρα ὁμοίωσιν συμπολιτεύονται*, von den Anfängern dagegen: *κατὰ τὴν τούτων εἰκόνα*. Die Nachfolge Gottes bzw. Christi wechselt in den Clementinischen Texten.

2 Strom. IV 135, 4, II 308, 15f.; die Formulierung ist stoisch; cf. 137, 1, II 309, 1: *ὅτι καλὸν τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν*; für die Ablehnung des *φόβος* cf. IV 135, 2, II 308, 7: *οὐδὲ μὴν ποιεῖν τι ἀγαθὸν ἤτοι διὰ φόβον*; Strom. IV 29, 4, II 261, 10ff.: *δεῖν δ' οἶμαι μήτε διὰ φόβον κολάσεως . . ., δι' αὐτὸ δὲ τὸ ἀγαθὸν προσεληλυθέναι τῷ σωτηρίῳ λόγῳ*; IV 113, 6, II 298, 14ff; VII 78, 7 und 79, 1, III 56, 11ff.

3 Hier wären ungefähr die gleichen Stellen anzuführen, denn wie die Furcht vor Strafe als Motiv beim Vollkommenen ausgeschaltet wird, so auch die Hoffnung auf Lohn; cf. Strom. IV 29, 4, II 261, 11: *μήτε διά τινας ἐπαγγελίας δόσεως*; in § 30, 1 läßt Clemens aber auch diesem Motiv eine relative Würdigung zuteil werden; dessen Vertreter heißen ‚*μίσθιοι*' und stehen zur Linken, haben also nicht den Ehrenplatz inne. Strom. IV 135, 3, II 308, 11; Fénelon, le Gnostique, cap. 5, S. 182 Dudon, hat diesen Gedanken von seinem quietistischen Standpunkte aus Aufmerksamkeit und Sympathie gewidmet; triumphierend hebt er hervor, daß der Gnostiker das Gute um des Guten willen tue — „sans y être excitée ni par la crainte de l'enfer, ni par l'espérance du paradis"; also „une charité pure et désintéressée" (cap. 3, S. 170; S. 178). Cognat hat die „reine Liebe" des Clemens ebenfalls ausführlich erörtert (S. 329 bis 347), wobei er auch den Streit zwischen Fénelon und Bossuet behandelt und jenem zustimmt. Die wahre Liebe schließe nicht allein die „biens du dehors" aus (so Bossuet), sondern auch „la jouissance de Dieu lui-même considérée comme bien particulier de l'âme" (so Fénelon, S. 341), was Cognat als korrekt thomistisch zu erweisen sucht. Eine zweite Umdeutung findet sich wenige Seiten später (S. 344): nicht die ewige Selig-

vom Verlangen, sich Gott gleichzugestalten. Ihre ständige Betätigung läßt sie dem Menschen zur zweiten Natur werden: *ἐν ἀμεταβόλῳ ἕξει εὐποιίας .... διαμένει*, und dies ist die höchste Stufe, die auf Erden erreicht werden kann; es sind die Auserwählten, die wirken *καθ' ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ*[1]; es sind die Freunde, die die untere Stufe der Knechte überstiegen haben[2]. Wie hoch Clemens diese Haltung geschätzt hat, zeigt ein wichtiger Abschnitt im VI. Stroma, der wie im Brennspiegel alle Strahlen des Vollkommenheitsideals in sich vereinigt[3]. Zunächst wird die Entwicklung des Frommen beschrieben, die von der *μετριοπάθεια* über die *ἀπάθεια* zur *εὐποιία γνωστικῆς τελειότητος* führt. Damit verbinden sich *γνῶσις* und *ἀγάπη θεοῦ* zu einem heiligen Dreiklang; sie stehen untereinander in engen Wechselbeziehungen und bilden den Gipfel christlicher Vollkommenheit. Von hier aus betrachtet, erscheint alles

---

keit sei das letzte Ziel, sondern „son bonheur éternel glorifiera Dieu", was der Frömmigkeit der ignatianischen Exerzitien entspreche!

Bigg, S. 121, hat lebhaft gegen eine „Uninteressiertheit" bei Clemens protestiert. Er meint, daß das Fehlen der Hoffnung an sich belanglos sei: that which was mercenary in its original conception does not become less mercenary because Hope is swallowed up in fruition. Das Ziel sei und bleibe „egotism". Wenn dies auch recht scharf geurteilt ist, und wenn man die „fruition" sicher nicht ohne weiteres als „egotism" betrachten darf, die Beobachtung ist jedenfalls richtig, daß der Lohngedanke bei Clemens nicht überwunden ist. Er sagt es selbst ganz deutlich, cf. Strom. IV 114, 1, II 298, 18ff., wo der verschiedene Lohn beschrieben wird, den der Gnostiker und der Anfänger erhalten. Einem aufmerksamen Leser begegnen recht viele Abschnitte, in denen jener als etwas ganz Selbstverständliches vertreten wird — cf. auch die Anschauung von den mannigfachen, nach der Würdigkeit abgestuften himmlischen Wohnungen. Bossuet hatte es daher nicht schwer, Fénelons Übertreibungen zurückzuweisen.

1 Strom. VI 60, 3, II 462, 14f.; Clemens unterscheidet hier drei Kategorien: *δοῦλοι τοῦ θεοῦ* (= *ἀποχὴ τῶν κακῶν*), *οἱ κλητοί* (= *εὐποιία*), *οἱ ἐκλεκτοί* (= *ἐν ἕξει εὐποιίας*); Strom. IV 137, 1, II 309, 2f.: *ἐν ἕξει εὐποιίας καταστᾶσα*; IV 139, 2ff., II 309, 25ff.: ... *οὐχ ἕξει τὴν ἀρετὴν ἀπόβλητον* — in den weiteren Ausführungen über die Unverlierbarkeit der *ἕξις* folgt er Chrysipp (= StVF III 240). Gleich allen Tugenden gelangt auch die Agape zur Höhe der *ἕξις*. — Auch die *ἕξις* deutet Fénelon quietistisch um (cf. S. 170, 179 Dudon).

2 Häufig bei Clemens im Anschluß an Joh. 15, 15; z. B. Strom. VII 79, 1, III 56, 16.

3 Strom. VI 105, 1, II 484, 29ff.; cf. VI 122, 4, II 493, 26: *ἡ σωτηρία διά τε εὐπραγίας διά τε γνώσεως παραγίνεται.*

andere als notwendige Vorübung, die nur um des Zieles willen wertvoll ist; auch die *ἀπάθεια*, die Clemens so preist und deren Ideal er oft so überspannt, besitzt keinen Selbstwert, sondern ordnet sich der Liebe als ihrer Herrin unter.

Die Agape tritt in mannigfacher Gestalt im täglichen Leben auf, aber es ist immer die gleiche Liebe, die in ihren einzelnen Erscheinungsformen ganz enthalten ist. Clemens hat diesen Gedanken feinsinnig mit folgenden Worten ausgeführt: *ἀγάπη δὲ πολλαχῶς νοεῖται διὰ πραότητος, διὰ χρηστότητος, ... δι' ἀμνησικακίας· ἀμέριστός ἐστιν ἐν πᾶσιν, ἀδιάκριτος, κοινωνική*[1]. Es würde uns zu weit führen, wollten wir all diesen Verästelungen im einzelnen nachgehen. Wir begnügen uns daher mit dem Anführen einiger charakteristischer Beispiele, die uns von einer neuen Seite aus zeigen, wie eng der Anschluß des Clemens an Worte und Weisungen des Herrn gewesen ist, wie tief seine Ausführungen über die Liebe in christlichen Geist getaucht sind. In Anlehnung an die Bergpredigt (Mt. 5, 44f.) preist er mit beredten Worten die *χρηστότης*, die sich besonders in der Feindesliebe äußert und schließlich zur Verähnlichung mit Gott führt. Dabei ist die Beobachtung nicht ohne Interesse, daß er die biblische Wendung ‚*ἵνα γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*' im Sinne der Platonischen *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν* versteht (Theätet 176 AB)[2].

Wie die *χρηστότης*, so ist auch die *ἀμνησικακία* eine Erscheinungsform der Liebe. Sie ist für Clemens eine wesentliche Forderung des Evangeliums[3] und daher auch eine Eigenschaft, die allein der Gnostiker besitzt[4]. Ist doch ihr Erwerb nur für den möglich, der alle Gefühle der Rache in sich ertötet und es gelernt hat, allen Menschen gleich gütig und freundlich entgegenzutreten. Daher sieht Clemens in ihr den eigentlichen Inhalt der *ἀπάθεια* beschlossen, wobei er den stoischen Aus-

1 Strom. II 87, 2, II 159, 16ff.; dieser Abschnitt steht inmitten des Teils von Strom. II, wo Philo als Vorlage benützt ist; aber gerade diese Sätze über die Agape haben bei ihm keine Parallele, was schwerlich zufällig sein dürfte. Wir stellten oben bereits eine ähnliche Beobachtung an; die tiefsten Gedanken des Clemens über die Liebe gehen auf das NT. zurück; in unserer Stelle klingt I. Kor. 13 an.

2 Strom. IV 95, 1, II 290, 5ff.

3 Strom. VII 85, 4, III 61, 13f.

4 Strom. VII 84, 5, III 60, 21f.

druck im Sinne des Christentums umdeutet. Der Vollkommene wird alles ihm zugefügte Unrecht vergessen, wird allen nützen und für seine Gegner von Gott Sündenvergebung erbitten[1]. Es ist der Geist der Bergpredigt, dessen starke Einwirkungen Clemens erfahren hat, daher werden auch bestimmte Herrenworte stets zitiert, wenn die Rede vom Vergeben ist: daß Gott seine Sonne über die Bösen und die Guten aufgehen läßt (Mt. 5, 45), die 5. und 6. Bitte des Vaterunsers (Mt. 6, 12) und als wegweisender Stern über allem leuchtend die Mahnung: *γίνεσθε ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν τέλειος* (Mt. 5, 48)[2]. Clemens steht unter dem tiefen Eindruck dieser Schriftworte: *βιαζομένης ὥσπερ τῆς ἐντολῆς εἰς σωτηρίαν δι' ὑπερβολὴν ἀγαθότητος*[3]. Spürt man es nicht aus diesem einen Satze heraus, daß Clemens von der Größe der göttlichen Güte innerlich überwältigt ist und etwas davon gewußt hat, daß der Christ aus der Vergebung lebe? Gewiß verknüpft er diesen Gedanken sofort mit griechischen Anschauungen, indem er in der *ἀμνησικακία* das Ideal der *ἀπάθεια* erfüllt sieht oder jene als den Hauptweg betrachtet, der zur *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν* führt, aber andererseits ist

---

1 Strom. IV 137, 2, II 309, 6ff.; Strom. VII 84, 7, III 60, 29ff.: von den Anfängern heißt es: *οὐδέπω δὲ ἀπαθεῖς, ἢν μὴ ἀμνησίκακοι τέλεον γενόμενοι*; cf. Strom. VII 81, 1, III 57, 30ff.; 81, 2, III 58, 2f.: . . . *μηδένα μισεῖν* (cf. dazu Hort, S. 318); VII 85, 2, III 61, 1ff.; 85, 3, III 61, 7ff.: dabei die stoische Begründung, daß die Gegner nur ‚*τὰ ἐκτός*' zerstören können, das dem Gnostiker überhaupt nicht gehört; VII 88, 4, III 63, 6f.: *τελείως ἀφιέντες τὰς ἁμαρτίας καὶ ἀμνησικακοῦντες καὶ ἐν τῇ ἕξει τῆς ἀπαθείας καταβιοῦντες*. Beachte die Nebeneinanderstellung von *ἀμνησικακία* und *ἀπάθεια*!

2 Mt. 5, 45 klingt an z. B. in Strom. IV 137, 2, II 309, 7f.; VII 85, 2, III 61, 1; Mt. 5, 48 in Strom. IV 137, 3, II 309, 9; VII 81, 3, III 58, 4f.; VII 88, 4, III 63, 4f.; Mt. 6, 12 in Strom. VII 81, 1, III 58, 1f.; damit verbindet sich Mt. 18, 22 als Vorbild für häufiges Vergeben (Strom. VII 85, 2, III 61, 3ff.); das Dringen auf das Gebet für die Feinde als Zeichen vollendeter *ἀμνησικακία* erklärt sich aus Mt. 5, 44 = Strom. VII 84, 5, III 60, 23. Man ist bei der Lektüre der wenigen Abschnitte, die sich bei Clemens über die Vergebungsbereitschaft finden, überrascht, wie tief er sich in den Geist der Bergpredigt eingelebt hat.

3 Strom. VII 86, 6, III 62, 6f. Neben der Schrift als wirksamstem Motiv führt Clemens noch den Gedanken der *μίμησις τοῦ κρείττονος* als Beweggrund an, und endlich weist er auf die *μεγαλόνοια* des Gnostikers hin (Z. 4f.), der das Geforderte von sich aus tut. Aber es handelt sich mehr um Nebenmotive, wobei es gewiß zu beachten ist, daß sie überhaupt angeführt werden.

nicht zu verkennen, daß diese Schemata sofort christlich umgeformt und in den Dienst eines anderen Geistes gestellt werden.

Wie die menschliche *ἀμνησικακία* ein Abbild der göttlichen ist, so spiegelt das menschliche Erbarmen das des Vaters wider. Clemens verbindet beide Eigenschaften eng mit seinem Gottesgedanken, wie er ja auch die Liebe aus der Liebe Gottes hat herausfließen lassen. Wie eindringlich weiß er seinen Lesern den göttlichen *ἔλεος* vor Augen zu führen: *θεοῦ δὲ ὁ ἔλεος εἰς ἡμᾶς πλούσιος τοὺς κατὰ μηδὲν αὐτῷ προσήκοντας*[1]. Wie ein Kommentar zu diesen kurzen Worten mutet uns die von großer innerer Bewegung getragene Schilderung Christi als des barmherzigen Samariters an, die in hymnischem Schwung und jubelnder Begeisterung Christi Liebestat beschreibt. Dabei deutet Clemens — unter Verwendung eines Wortspiels — das Öl, das in die Wunden geträufelt wird, als die Barmherzigkeit: *τὸν ἐκ σπλάγχνων πατρὸς ἔλεον*, oder wie Stählin so schön übersetzt: „Das aus dem Herzen des Vaters emporquellende Erbarmen[2]."

Die Betätigung dieses Erbarmens zählt zu den großen Aufgaben des Vollkommenen. Hier ist einer der vielen Punkte, wo sich das Clementinische Ideal grundsätzlich vom Porträt des stoischen Weisen unterscheidet. Für diesen ist der *ἔλεος* natürlich ein *πάθος* und daher zu überwinden[3]. Clemens polemisiert nachdrücklich gegen diese These und bemüht sich um den Nachweis, daß der *ἔλεος* ‚*ἀστεῖόν τί ἐστιν*', was durch das Zeugnis der Propheten bekräftigt wird[4]. Die Barmherzigkeit als wesentlicher Zug des *τέλειος* zeigt uns erneut den großen Einfluß, den die Bergpredigt auf unseren Autor ausgeübt hat; beruft er sich doch in der eben besprochenen Stelle ausdrücklich auf Mt. 5, 7 (S. 265, 11). Wenn er ferner im folgenden so energisch dafür eintritt, daß alles auf die *προαίρεσις* ankomme

---

1 Strom. II 75, 2, II 152, 21f.

2 QDS 29, 4, III 179, 10ff., bes. 12; Deutsches Übersetzungswerk II, S. 260.

3 Strom. II 72, 1, II 151, 9ff. = StVF III 433; Strom. IV 38, 1, II 265, 11ff.

4 Strom. IV 38, 1, II 265, 13f. Man sieht es an dieser Stelle deutlich, wie wenig Clemens daran denkt, Propheten und Philosophen auf eine Fläche zu stellen.

und daß es vor Gott gleich wertvoll sei, wenn man einen Vorsatz gefaßt hat und ihn ausführt oder letzteres aus zwingenden Gründen unterläßt[1], so spüren wir auch darin den Geist der gleichen Quelle, die den Blick von der äußeren Tat auf die verborgenen Gedanken richten lehrt. Noch in einem dritten Punkte beobachten wir deren Einwirkung. Im Anschluß an Mt. 6, 2—4 fordert Clemens, daß der Vollkommene die Barmherzigkeit unbewußt und wie etwas Selbstverständliches üben soll und ohne das Verlangen, damit großes Aufsehen zu erregen[2]. Es gilt indes zu beachten, wie diese Mahnung sich sofort mit Vorstellungen verbindet, die aus der griechischen Philosophie stammen. Auf ein Dreifaches wäre hierbei hinzuweisen. Zunächst leitet Clemens aus dem Gebot, sich der Wohltaten nicht bewußt zu sein, die Folgerung ab, daß der *ἔλεος* gleich jeder anderen Tugend sich zur *ἕξις* entwickeln muß[3]. Mit dieser Anleihe aus der stoischen Ethik, der wir schon des öfteren bei Clemens begegnet sind, wird der platonische Gedanke von der *μίμησις* kombiniert, die dem Ziele einer *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν* zustrebt[4]. Und endlich stoßen wir bei der näheren Beschreibung dieses Zustandes auf Termini, die damals allgemein beliebt waren und die u. a. auch Philo verwendete: *ἡ δὲ διάθεσις καὶ φύσις ἔσται καὶ συνάσκησις*[5]. Es wird immer reizvoll sein,

---

1 Strom. IV 38, 2—4, II 265, 14ff.

2 Strom. IV 138, 2, II 309, 13ff.: . . . *ἀλλ' οὐδὲ αὐτὸς ὁ ἐλεῶν ὅτι ἐλεεῖ γινώσκειν ὀφείλει.*

3 Strom. IV 138, 2—3, II 309, 15ff.: Wäre der Mensch sich nämlich seiner Wohltaten bewußt, so würde es von ihm gelten: *ἔσται γὰρ οὕτω ποτὲ μὲν οἰκτίρμων, ἄλλοτε δὲ οὔ. ἐπὰν δὲ ἐν ἕξει ποιήσῃ τὸ εὐεργετητικόν* . . . . Dies entspricht natürlich nicht dem Sinn der Bergpredigt.

4 Die unmittelbare Fortsetzung des in voriger Anmerkung zitierten Satzes belegt dies aufs glücklichste: *φύσιν ἀγαθοῦ μιμήσεται.* Wir haben auf der ganzen Linie beobachtet, wie die menschliche Liebestätigkeit unter dieses Stichwort gestellt und als Nachfolge Gottes bzw. Christi gewertet wird. Wir werden später diese Vorstellungen genau zu analysieren haben.

5 Strom. IV 138, 3, II 309, 17f. Ich verstehe diesen Satz so, daß ich *φύσις* mit *ἕξις* in Zusammenhang bringe: infolge der *ἕξις* ist der *ἔλεος* beim Vollkommenen zur zweiten Natur geworden, bedarf aber stets der weiteren Übung. Es liegt auf der Hand, daß dies nicht das philonische Verständnis der Begriffe ist. Clemens betont auch beim *τέλειος* ausschließlich die *ἄσκησις*; den Philonischen Sinn von *φύσις*, daß der Erwählte alles sofort in höchster Vollkommenheit besitze, vertritt er nicht.

den Abwandlungen zu folgen, denen Clemens biblische Anschauungen unterwirft und die diese gebildeten Heiden näherbringen sollten, und zugleich darauf zu achten, wie kraftvoll diese durch alles schmückende Beiwerk hindurchscheinen und wie tief sie unseren Autor innerlich durchdrungen haben.

Die beiden Eigenschaften der *ἀμνησικακία* und des *ἔλεος* haben noch das eine miteinander gemeinsam, daß sie zur göttlichen *πρόνοια* in Beziehung gesetzt werden, wobei der stoische Ausdruck einen christlichen Inhalt erhält. Gottes *ἀμνησικακία* zeigt sich darin, daß er unterschiedslos über alle seine Sonne aufgehen läßt; diese *πρόνοια*, deren Wesen die Güte ausmacht, muß der Mensch nachahmen[1]. In Strom. VII 42, 7, III 32, 9ff.: ... *ἡ πρόνοια, κατ' ἔλεον δὲ τῆς ἡμετέρας ἀσθενείας αἱ προσεχεῖς τῆς προνοίας ἐνεργοῦνται οἰκονομίαι* — erscheint sie in ihrer Bezogenheit auf die Heilsveranstaltungen und drückt das göttliche Erbarmen mit dem Menschengeschlecht aus. Am meisten der stoischen Bedeutung angenähert begegnet sie in einer dritten Stelle. Bei seiner Auslegung von Mt. 5, 9 erklärt Clemens das Wort »*εἰρηνοποιοί*« nach verschiedenen Seiten hin[2] und bezeichnet es schließlich als die vollendete *εἰρηνοποίησις*, wenn der Mensch in allen Wechselfällen seine unerschütterliche Ruhe bewahrt, alle Widersprüche in die Harmonie überleitet und die göttliche *διοίκησις* als *ἁγίαν τε καὶ καλήν* bezeichnet[3]. Der Gnostiker tritt uns hier auf den ersten Blick als Anhänger der stoischen Theodizee entgegen, der die bestehende Weltordnung rechtfertigt und seine *ἀταραξία* wie sein seelisches Gleichgewicht wahrt. Aber wie trügerisch dieser Schein ist, lehrt uns ein Vergleich mit Strom. IV 52, 4, II 272, 18: *καλῶς πάντα τὴν θείαν διοικεῖν πρόνοιαν πέπεισται ἡ ἀ γ ά π η*. Die Liebe zu Gott, die sich durch nichts abschrecken läßt, ermöglicht allein diese *εἰρηνοποίησις*, gewährt dem Vollkommenen Halt und Festigkeit und

---

1 Strom. VII 86, 5, III 62, 1f.: *τὸ ἐξομοιοῦσθαι ... τῇ ἀγαθότητι τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας ... διά τε τῆς ἀμνησικακίας*.

2 Eine interessante Parallele findet sich hierzu in den von E. Klostermann herausgegebenen Fragmenten zum Mt.-Kommentar des Origenes, wo gelegentlich der Auslegung von Mt. 5, 9 ebenfalls verschiedene Bedeutungen dieses Wortes aufgezählt werden. Leider sind die meisten nicht überliefert, vielleicht kann man sich aber mit Hilfe unserer Clemens-Stelle ein Bild vom Fehlenden machen (Fragment Nr. 87, XII 50f. Klostermann: *τ ρ ί τ ο ς εἰρηνοποιός ....*).

3 Strom. IV 40, 3, II 266, 15ff.

schenkt ihm den Mut, die göttliche *πρόνοια* überall — auch im Martyrium — als heilsam und segenbringend zu preisen. Daher ist es berechtigt, wenn Clemens diese Seligpreisung von I. Kor. 13, 7 her deutet[1] und in der Liebe die treibende Kraft aller *εἰρηνοποίησις* erblickt. Damit kehren unsere Ausführungen wieder zum Ausgangspunkt zurück. Die Agape entfaltet sich in eine Fülle von Eigenschaften, in denen sie ungeteilt wirksam ist, und sie fließt aus der Liebe zu Gott heraus als deren notwendige Ergänzung und Realisierung im Leben. Alle menschliche Liebe ist aber umklammert, getragen und überhaupt erst ermöglicht durch die Liebe Gottes, die aus dem väterlichen Herzen hervorströmt und uns im barmherzigen Samariter Christus greifbar vor Augen tritt. Dieser Liebe sich anzugleichen, ihr sich zu nähern, ist die hohe Aufgabe des Gnostikers, die bald als *μίμησις θεοῦ*, bald als Imitatio Christi beschrieben wird. Jesu Worte in der Bergpredigt, das Paulinische hohe Lied der Liebe, die Johanneischen Klänge, die den unerschöpflichen Reichtum der Agape ahnen lassen, sie alle bilden die Grundlage der Clementinischen Konzeption, während die Zutaten platonisch-stoischer Herkunft der Oberfläche angehören und sofort umgedeutet werden.

Die Bedeutung, die die Agape für Clemens gehabt hat, zeigt sich ferner in dem weittragenden Einfluß, den sie auf die Gestaltung der Ethik ausgeübt hat. Wie bei der *εὐποιία*, so ist sie beim ethischen Handeln überhaupt stets das letzte, ausschlaggebende Motiv. Wir haben darauf gelegentlich schon aufmerksam gemacht, als wir über die *δικαιοσύνη*[2] bzw. die *ἐγκράτεια*[3] handelten. Die Agape gibt der *ἀπάθεια* ein besonderes Gepräge, das diese deutlich vom stoischen Ideal unterscheidet: *ἢ γὰρ οὐχί, ἀποδημῶν πρὸς τὸν κύριον δι' ἀγάπην τὴν πρὸς αὐτόν, . . . ἐξήγαγεν δὲ τὴν ψυχὴν τῶν παθῶν . . .*;[4] sie

---

1 Strom. IV 52, 3, II 272, 15ff.

2 Strom. VI 125, 6, II 495, 16f.: *ἐξ ἰδιοπραγίας καὶ τῆς πρὸς θεὸν ἀγάπης ἡ δικαιοσύνη.*

3 Strom. VII 70, 2, III 50, 20ff.

4 Strom. VI 75, 3, II 469, 13ff.; cf. VI 72, 1, II 467, 32ff.: *οὔτ' οὖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ὀρέξει τινὶ περιπίπτει . . ., συνὼν ἤδη δι' ἀγάπης τῷ ἐραστῷ, . . . μακάριος ὢν διὰ τὴν τῶν ἀγαθῶν περιουσίαν, ὥστε ἕνεκά γε τούτων ἐξομοιοῦσθαι βιάζεται τῷ διδασκάλῳ εἰς ἀπάθειαν.* Winter, S. 120, tadelt es, daß die Agape mit der *ἀπάθεια* verbunden sei und sich auf einen *θεός*

bewirkt es, daß Furcht und Hoffnung als Triebkräfte ausgeschaltet werden und die Liebe an deren Stelle tritt, was Clemens unermüdlich wiederholt[1].

Die johanneische Färbung dieser Gedanken ist unverkennbar, jedem Leser schweben unwillkürlich die Worte des I. Johannes-Briefes vor: *φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον* (4, 18); und es ist wieder johanneisch, wenn die Echtheit des Verhältnisses zu Gott am Halten der Gebote geprüft wird: *ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν* (I. Joh. 2, 3). Es ist nach Johannes das Kennzeichen des in der Liebe vollendeten Christen. Daher ist es verständlich, wenn

---

ἀπαθής richte, was zur Folge habe, daß die gnostische Liebe „ohne Affekt" sei. Bonwetsch spricht in seinem Clemens-Artikel dieses Urteil nach: die Liebe „als affektlose gefaßt" (RE³ IV, S. 162). In meinen bisherigen Ausführungen hoffe ich gezeigt zu haben, daß sowohl der Gottes- wie der Liebesgedanke des Clemens viel reicher gewesen sind, als es diese Darstellungen ahnen lassen, daß es insonderheit abwegig ist, die clementinische Agape als affektlos zu bezeichnen. Verkuyl, S. 58f., hat sie gewiß umgedeutet, wenn er ihr Wesen in der Liebe des Schülers zum Lehrer, in der Liebe zur Wahrheit ausgedrückt findet, aber er hat darin zweifelsohne richtig gesehen, daß er sie in erster Linie als „Gefühl" auffaßt; cf. auch Tollinton II, S. 83: His ideal of the higher life . . . it provided for the heart and character and not only for the mind.

1 Es mag genügen, hierfür einige Beispiele anzuführen. Besonders lehrreich sind die gewichtigen Ausführungen in Strom. IV 143, 4—146, 3, II 311, 20ff., in denen Clemens ‚*τὸν ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσι δίκαιον*' (Z. 21) beschreibt. Dieser tut das Gute nicht aus Furcht vor der im Gesetze angedrohten Strafe, dann wäre er ja nur ‚*φόβῳ ἀγαθός*', er handelt auch nicht *ἐλπίδι τῆς . . . . ἀμοιβῆς*, sondern von ihm gilt es: *ἀγάπῃ δὲ τοῦ ὄντως ὄντος ἐραστοῦ ἑλκόμενος καὶ πρὸς τὸ δέον ἀγόμενος θεοσεβεῖ* (§ 145, 2, II 312, 24f.). In § 146, 1, II 312, 25ff. macht Clemens seinen Gedanken noch deutlicher, indem er einen hypothetischen Fall (*καθ' ὑπόθεσιν*, Z. 26) vorführt: wenn Gott es dem Gnostiker erlauben würde, das Böse ungestraft zu tun, ja ihn dafür noch belohnte, würde sich dieser gleichwohl nicht vom Guten abbringen lassen. Cf. Strom. VII 68, 1, III 49, 6f.; 73, 5, III 52, 33ff.; Ecl. 19, 2, III 142, 7f.; Fragment 24, III 212, 9ff.: deinde sciens quaedam quidem opera perfici timore supplicii, quaedam vero propter repromissionem remunerationis, docet perfectionem intellectualis hominis, per caritatem opera complentis.

W. Christ, S. 458, lobt Clemens, weil dieser in der Agape das treibende Motiv alles Tuns gesehen habe, fährt aber fort: „wenn wir auch statt des mystischen Ausdrucks (sic!) *δι' ἀγάπην* lieber den gemeinverständlichen Kantischen Imperativ des Pflichtgebotes lesen würden". Wie ist hier Clemens modernisiert, mißverstanden und in seinen letzten Absichten völlig umgedeutet!

Clemens solchen Nachdruck darauf legt und im Befolgen der göttlichen Weisungen ein wesentliches Merkmal aller Vollkommenheit erblickt[1]. Immer wieder ruft er seine Leser dazu auf, den Willen des Vaters zu erfüllen[2], gehorsam zu sein[3], den Geboten zu folgen[4]. Diese Forderung hat er gewiß schon den Anfängern gegenüber erhoben (cf. S. 257ff., 284ff.), auf der höheren Stufe tritt die *ἐντολή* aber nicht allein mehr als *νόμος* von außen her an den Menschen heran, sondern wird aus innerem

---

1 Strom. II 46, 1, II 137, 15: *δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως*; Strom. VI 106, 1, II 485, 8ff.: *ἔξεστιν οὖν καὶ νῦν ταῖς κυριακαῖς ἐνασκήσαντας ἐντολαῖς, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τελείως βιώσαντας καὶ γνωστικῶς, εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφῆναι* — man beachte die Nebeneinanderstellung von Gehorsam und vollkommenem Leben nach dem Evangelium; Strom. VII 88, 6, III 63, 13f.: *βούλεται δὲ ὁ πατὴρ ζῶντας ἡμᾶς κατὰ τὴν τοῦ εὐαγγελίου ὑπακοὴν ἀνεπιλήπτως τελείους γίγνεσθαι.* Hort, S. 328, will es nicht glauben, daß dies die wahre Meinung des Clemens gewesen sei, da dieser so häufig von Vergottung rede. Hort ist m. E. nicht im Rechte, was wir freilich erst später zeigen können, wenn wir vom Sinn der clementinischen *θεοποίησις* sprechen.

2 Strom. II 19, 1, II 122, 14f.; Päd. I 98, 3, I 149, 1ff.: *πληρώσωμεν τὸ θέλημα τοῦ πατρός* — diese Forderung umspannt das ganze christliche Leben, und ihre Erfüllung führt von den Anfängen bis zur himmlischen Vollendung.

3 Strom. II 73, 4, II 152, 4ff.: Hier wird die Wohltätigkeit durch die natürliche Zuneigung erklärt, und zugleich heißt es: *διά τε τὰς ἐντολὰς αἷς πείθεται*; die große Bedeutung, die der Gehorsam auch für den Vollkommenen hat, ersieht man aus der allegorischen Deutung des Sühneopfers, das der Priester acht Tage nach dem Betreten des Hauses darbringt, in dem die Leiche eines Verwandten lag: *ἱλασμὸς δὲ ἡ δι' ὑπακοῆς πάσης ἁγνεία* (Strom. IV 159, 1, II 318, 26f.).

4 Besonders häufig in QDS als das entscheidende Mittel für alle Fortschritte, z. B. 1, 5, III 160, 16f.; 3, 1, III 161, 15f.; 3, 6, III 162, 2f.: *γυμνάσια δὲ αἱ ἐντολαί*; 18, 7, III 171, 26f.; 19, 5, III 172, 11f.; 26, 2, III 177, 5; 29, 5, III 179, 18f.: *ἀγαπᾷ δὲ Χριστὸν Ἰησοῦν ὁ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῶν καὶ φυλάσσων αὐτοῦ τὰς ἐντολάς*; man beachte, wie die Liebe zu Gott und Christus mit dem Halten der Gebote verbunden wird! Die Ausführungen des Clemens bewegen sich ganz in johanneischen Bahnen. Dem gleichen Gedanken begegnen wir in Strom. VII, bei der Schilderung des Vollkommenen, cf. VII 16, 5, III 12, 16ff.: Christi Bild wird in der Seele aufgerichtet *διὰ τῆς τῶν παραγγελμάτων ὑπακοῆς*; VII 80, 3, III 57, 13: *οὗτος δι' ὅλης ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγων καὶ ποιῶν τὰ προστάγματα τοῦ κυρίου*; VII 80, 4, III 57, 17: *ἀχώριστος ὢν τῆς ἐντολῆς*; VII 83, 2, III 59, 18: *γυμνάζων ἑαυτὸν διὰ τῶν ἐντολῶν* — cf. mit QDS 3, 6, III 162, 2f. (siehe oben!); VII 104, 1, III 73, 17: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ὀρθότατα βιοῖ.*

Drange erfüllt. Der Vollkommene tut das Gebot aus Dankbarkeit für die erhaltenen Gaben[1], er tut es *δι' ἀγάπην*[2], und dann hält er es erst eigentlich: *ἀγάπῃ γοῦν τὸ μὴ μοιχεῦσαι .... τελειοῦται*[3]. Mit allem liefert Clemens nur eine Paraphrase zu dem Paulinischen Wort: *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη* (Röm. 13, 10), auf das er sich ausdrücklich beruft[4]. Von hier aus kann er auch die hohe Aufgabe zu erfüllen suchen, die er im Prot. den Neulingen vor Augen stellt: *μόνον ἐπάναγκές ἐστι ζῆν, ἵνα ζήσωμεν ἀεί*[5], und die doch eine der schwierigsten jeden Christenlebens bildet: die Richtung des ganzen Daseins auf die Ewigkeit, wie es in der allgemeinen Formulierung der Einführungsschrift heißt, oder das Leben aus der göttlichen Liebe heraus, die dem Gnostiker fühlbar begegnet ist, die sich auswirkt im Erfüllen der Gebote *δι' ἀγάπην* und die zur Freundschaft mit Gott führt, wie man jene Losung mit den Worten der Strom. näher beschreiben könnte.

Überwindet die Liebe alle Furcht vor der im Gesetze angedrohten Strafe, so beseitigt sie auch — im Prinzip wenig-

---

1 Strom. VII 21, 2—4, III 15, 16ff.; bes. 17f.: *μία δὲ ἀμοιβὴ κυριωτάτη παρὰ ἀνθρώπων, ταῦτα δρᾶν ἅπερ ἀρεστὰ τῷ θεῷ.* Dies führt Clemens in Opposition zur heidnischen Opferpraxis aus. Er faßt also das Halten der Gebote und das Liebeswirken (cf. § 21, 4) als ein Zeichen der Dankbarkeit auf. Zugleich hat er aber dafür ein lebhaftes Empfinden, daß diese menschliche Gabe der Größe der göttlichen in keiner Weise entspricht (cf. § 21, 5, III 15, 23ff.).

2 Strom. VII 21, 2, III 15, 16f.: Das bloße Halten der Gebote macht den Menschen nur zum *πιστός*, wertvoller ist es, Gottes Wohltat zu vergelten *δι' ἀγάπης*. Strom. IV 93, 2, II 289, 15f.: *ἀγάπην οὖν ἀσκεῖν τὸν τέλειον χρή, κἀνθένδε ἐπὶ τὴν θείαν φιλίαν σπεύδειν, δι' ἀγάπην ἐκτελοῦντα τὰς ἐντολάς.* Dies erhebt die Gläubigen zur Höhe der Freundschaft mit Gott; cf. 94, 1, II 289, 23: *φίλοι οἱ ὑπακηκοότες*; 100, 5, II 292, 26ff.: Anführung Johanneischer Belegstellen.

3 Strom. IV 113, 6, II 298, 14ff.; für den Anfänger war der *φόβος* ein wichtiges und notwendiges Motiv für das Erfüllen der Gebote. Clemens hält beides scharf auseinander: *τὸ αὐτὸ γοῦν ἔργον διαφορὰν ἴσχει ἢ διὰ φόβον γενόμενον ἢ δι' ἀγάπην τελεσθέν* (Z. 16f.). — In Strom. VII 19, 2, III 14, 6ff. unterscheidet er wieder die beiden Stufen *πιστός* — *φίλος*, d. h. den bloßen Gehorsam dem göttlichen Gebote gegenüber und dessen Erfüllen aus höheren Motiven heraus, nur heißt es hier in leiser Abwandlung unseres Gedankens: *δι' αὐτὴν δὲ τὴν γνῶσιν.* Ein sachlicher Unterschied wird dadurch nicht begründet, denn Agape und Gnosis gehören eng zusammen.

4 Strom. IV 113, 5, II 298, 11f.

5 Prot. 113, 1, I 79, 24f.

stens — die Hoffnung auf Lohn. Clemens stellt gern beides nebeneinander[1]. Wenn er den Stufengang beschreibt, den der Christ bei seiner Entwicklung durchläuft, so läßt er stets die Furcht den Ausgangspunkt bilden: *δεύτερος δὲ ἡ ἐλπίς, δι' ἣν ἐφιέμεθα τῶν βελτίστων, τελειοῖ δὲ ἡ ἀγάπη*[2]. Die einzige Aufgabe für den Gnostiker besteht im Erfüllen des göttlichen Willens, wobei jede Nebenabsicht auszuschalten ist: *ἀλλ' οὐδὲ ἀντιμισθίας ἐφίεσθαι χρὴ τῷ εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένῳ*, denn dieses hieße auf weltlicher Ebene bleiben[3]. Gewiß klingt hier das stoische Motiv an, daß man das Gute um des Guten willen tun müsse, aber Clemens legt allen Nachdruck auf eine streng christliche Begründung: *δεῖ δὲ ὡς οἷόν τε τὸν κύριον μιμεῖσθαι*[4]. Die Überwindung des Lohngedankens erscheint als Nachfolge Christi und wird als solche gewürdigt.

Diese Position hat Clemens jedoch nicht festgehalten, vielmehr sind seine Schriften vom Lohngedanken erfüllt, mit dem sie als mit einer selbstverständlichen Größe unbefangen rechnen. Bald formuliert er ihn in Anlehnung an philosophische Sprechweise als *τῆς εὐδαιμονίας .... καρπός*[5], bald schreibt er von den himmlischen Gütern, die man sich erwirbt, von der *ἀφθαρσία*, die dem Folgsamen zuteil wird[6]. Entsprechend den inneren Fortschritten wird der Lohn abgestuft, insofern der im *φόβος* Befangene nur geringerer Gaben teilhaftig wird, während der zur *ἀγάπη* Emporgestiegene größere Auszeichnungen erhält[7]; ja, diese Unterschiede setzen sich auch im Jenseits fort und wirken sich in der Zuweisung verschiedener

---

1 Cf. Strom. IV 143, 4, II 311, 21f.: *μήτε τὴν ἐκ τοῦ νόμου δεδιὼς κόλασιν* mit 144, 1, II 312, 4f.: das *ἐλπίδι τῆς .... ἀμοιβῆς* wird abgelehnt; IV 147, 3—4, II 313, 19f. (gegen *φόβος, μισθός, ἐπαγγελία*). Die gleiche Gegenüberstellung auch bei Johannes Climacus, scala paradisi, gradus 1, MSG 88, 637 A (*φόβος, μισθός, ἀγάπη*) und gradus 8, 833 C.

2 Strom. IV 53, 1, II 272, 19ff.

3 Strom. I 9, 3, II 7, 27ff.

4 Ebda., Z. 31 f.

5 Strom. II 126, 3, II 181, 24f.; maßgeblich ist das *κατὰ προκοπήν*.

6 Strom. III 56, 2, II 222, 4f.: *ὁ διὰ τῆς ἐπιγείου ... μεταδόσεως τὰ οὐράνια κτώμενος καὶ τὰ αἰώνια*; QDS 27, 5, III 178, 15f.: *ἀφθαρσίαν κομιζομένους*.

7 Strom. IV 114, 1, II 298, 18ff.; VII 74, 2, III 53, 9ff.

himmlischer Wohnungen aus[1]. Clemens rechnet beim Gnostiker sogar mit der Möglichkeit des *ἄξιος*[2], läßt ihn in stolzer Selbstsicherheit vor Gott hintreten[3] und den ihm zukommenden Lohn gleichsam fordern! Nichts ist hierfür bezeichnender als die Gebetsworte, die er die Vollkommenen sprechen läßt: *ἀκολούθως οἷς ἐνετείλω ἐζήσαμεν, ... διὸ καὶ τὰς ὑποσχέσεις ἀπαιτοῦμεν*[4].

Man muß sich jedoch davor hüten, sie zu verallgemeinern, sie stehen in bestimmten Zusammenhängen und umfassen nicht alles, was Clemens hierüber zu sagen hat. Die Ausführungen über die Kraft der Liebe, die innerlich über jeden Lohn erhaben ist, bilden dazu einen ausgesprochenen Gegensatz. Immerhin lernen wir aus diesem Tatbestand, daß die

---

1 Strom. VI 86, 3, II 475, 6ff.: Die Pyramidenform der Arche deute die Unterschiede in den Wohnungen der Seligen an; cf. VI 108, 2, II 486, 9ff.: Joh. 10, 16 veranlaßt die Bemerkung: (*πρόβατα*) *ἄλλης αὐλῆς καὶ μονῆς ἀναλόγως τῆς πίστεως κατηξιωμένα*; 109, 1, II 486, 20f.; 109, 2, II 486, 22f.: Unterschied zwischen *σωθῆναι* und *μετὰ τὸ σωθῆναι τιμῆς τῆς ἀνωτάτω ἀξιωθῆναι*; 114, 1, II 489, 6f.: *ἀναλόγως ἄρα καὶ <αἱ> μοναὶ ποικίλαι κατ' ἀξίαν τῶν πιστευσάντων*; 114, 3, II 489, 11ff.: 30, 60 und 100fältig auf die unterschiedlichen Wohnungen bezogen — die gleiche Vorstellung findet sich übrigens auch bei Irenaeus, adv. haer. V 36, 2. Strom. VII 88, 3, III 63, 1f.

2 Strom. III 69, 4, II 227, 24f.: *ἄξιος ἤδη τοῦ ἀδελφὸς πρὸς τοῦ κυρίου ὀνομάζεσθαι*; Strom. VII 79, 4, III 56, 26: *ἄξιον ἑαυτὸν παρασχὼν διὰ καθαρότητα*; 82, 7, III 59, 7f.: ... *τῆς δωρεᾶς ἧς ἔλαβεν ἄξιος γενόμενος τοῦ τυχεῖν*; diese Ansicht begegnet uns auch sonst, cf. Prot. 86, 1, I 64, 24f.; 117, 5, I 83, 6f.: *καὶ βασιλείας ἄξιον φανῆναι καὶ βασιλείας κατηξιῶσθαι.*

3 Strom. VII 81, 3, III 58, 6ff.: Der Gnostiker bedarf der Hilfe der Engel nicht, *παρ' ἑαυτοῦ δὲ ἄξιον γενόμενον*; von ihm gilt es: *ὁ τοιοῦτος ἀπαιτεῖ παρὰ κυρίου, οὐχὶ δὲ καὶ αἰτεῖ* (81, 4, III 58, 9).

4 Strom. VII 72, 6, III 52, 15ff.; aber man würdige auch die Fortsetzung, wo diese zuversichtliche Stimmung, dieses förmliche Pochen auf einen Anspruch vor Gott verschwindet und der Beter alles Gott anheimstellt. Wir wiesen bereits früher darauf hin, daß jene Haltung nur gewissen Partien von Strom. VII eigentümlich ist und daß man sie nicht ohne weiteres als für Clemens typisch ansehen darf. Er stellt hier dem Stoiker das Ideal des christlichen Weisen gegenüber und ist dabei im Eifer des Gefechtes fraglos zu weit gegangen, man achte jedoch auf die Kautelen und leisen Korrekturen, denen wir auch in Strom. VII begegnen und die alles wieder dämpfen. Eine so selbstsichere, christlichem Empfinden widersprechende Sprache findet sich selten bei ihm, und nur vereinzelt stoßen wir auf Sätze wie: *τὴν μονὴν ἐκείνην τὴν ὀφειλομένην* .... (Strom. VII 88, 3, III 63, 1f.).

Ansichten unseres Autors unausgeglichen sind und daß der Lohngedanke wohl eingeschränkt, aber nicht überwunden wird, mag dieses ihm auch als höchstes Ideal vor Augen geschwebt haben. Die Agape erscheint auch hier als das letzte Motiv alles Handelns und zeigt damit von einer neuen Seite aus, welchen bedeutsamen Einfluß sie auf die Gestaltung der Ethik ausgeübt hat.

Fassen wir unsere einzelnen Beobachtungen zusammen, so kann unser Urteil nur lauten, daß die Agape als die höchste Stufe der sittlichen Entwicklung zu bezeichnen ist. Wenn Clemens das Ziel alles Strebens beschreiben will, so tut er es mit den Worten: *εἰς τὴν τελείαν ἀγάπην*[1], und von ihr behauptet er ausdrücklich: *τελειοῖ δὲ ἡ ἀγάπη*[2]. Wenn er diesen Gipfel näher charakterisiert, so benutzt er dazu mit Vorliebe johanneische Wendungen. Johannes ist ihm der große Lehrmeister der Liebe: »*τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ γλώσσῃ*«, <*φησὶν*> *Ἰωάννης τελείους εἶναι διδάσκων*, »*ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ*« (I. Joh. 3, 18)[3]. Und diese Liebe ist für Clemens ein wesentliches Kennzeichen der Vollkommenheit, ja, mit dieser geradezu identisch[4], insofern deren andere Merkmale von der Liebe entscheidend bestimmt sind.

d) Die Wirkungen der Agape

Daher sind auch die Wirkungen der Agape denkbar weitgreifende. Die Agape verbindet mit Gott, sie erschließt zu ihm den Zugang: *συνὼν ἤδη δι' ἀγάπης τῷ*

---

1 Strom. VII 102, 1, III 72, 6f. — hierhin führt alle *μάθησις* und *ἄσκησις*.

2 Strom. IV 53, 1, II 272, 22.

3 Strom. IV 100, 4, II 292, 24ff.; auch in § 100, 5 werden die Zitate aus Johannes fortgesetzt (I. Joh. 4, 16; 4, 18; 5,3: die Agape überwindet die Furcht und betätigt sich im Halten der Gebote). — Vgl. zum Ganzen eine gute Bemerkung von R. Frick, S. 84: „. . . ist zu sagen, daß keiner in der nachapostolischen Zeit mit gleicher Tiefe und Reinheit die ethischen Anschauungen des Evangeliums erfaßt hat wie Clemens.“ Fricks Skizze über Clemens ist überhaupt recht ansprechend, wenn sie auch nicht auf eigenen Forschungen beruht, keine neuen Resultate bietet und nicht frei von Verzeichnungen ist (besonders bei der Charakteristik der Gnosis).

4 Strom. VI 75, 1, II 469, 5: *τὸν . . . τελειωθέντα δι' ἀγάπης*. Ähnlich Cassian, Coll. I 6, 3, S. 12, 26ff. Petschenig.

ἐραστῷ, ᾧ δὴ ᾠκείωται κατὰ τὴν αἵρεσιν, ... μακάριος ὢν διὰ τὴν τῶν ἀγαθῶν περιουσίαν[1]. Sie ist eine στερκτικὴ οἰκείωσις, eine liebevolle Verbundenheit mit Gott, der alles πάθος völlig fernliegt. Sie streckt sich gewiß nach dem aus, was vor ihr liegt, zugleich ist sie aber seliges Haben: ἐν οἷς ἔσται, δι' ἀγάπης ἤδη γενόμενος[2]. Dabei besteht zwischen Gott und Gnostiker ein inniges Wechselverhältnis, das Clemens an der Tatsache der Vorherbestimmung klarzulegen versucht. Gott hat ihn von Anbeginn an zur Kindschaft ausersehen, aber ebenso hat der Gnostiker sein Geschick selbst zuvor bestimmt: ἔχει δι' ὧν ἔγνω ὃν ἠγάπησεν. .... κἄστιν αὐτῷ δι' ἀγάπην ἐνεστὸς ἤδη τὸ μέλλον[3]. Gewiß ist dies eine kühne Wendung, aber das ‚προορίσας' des Vollkommenen ist nur auf Grund der göttlichen Vorherbestimmung möglich, die für jene das tragende Fundament ist und den gegenwärtigen Besitz des künftigen Heils verbürgt. Der Weg zu ihm wird von Clemens verschieden beschrieben: δι' ὧν ἔγνω, διὰ πίστεως γνωστικῆς, δι' ἀγάπην. Lehrreich daran ist, wie sich die Gnosis sofort mit der Agape verbindet und wie beide die innere Hochstimmung erzeugen. Ferner ist zu beachten, daß sie nichts flüchtig Vorübereilendes ist, sondern eine ἕξις: ἐν τῇ μιᾷ ἕξει μένει τῇ ἀμεταβόλῳ[4], und daß dieser Liebeshabitus seinerseits nur der Reflex der göttlichen Liebe zum Gnostiker ist.

So bedeutsam dieser Abschnitt auch sein mag, er muß durch Strom. VII 44, 4—5, III 33, 14ff. ergänzt werden. Aus ihm lernen wir zunächst, daß die Agape auf den Vollkommenen eine derart magnetische Kraft ausübt, daß er keine anderen Güter weiter begehrt. Umfaßt von der göttlichen Gnade, hingegeben der Schau, ist er innerlich mit Gott verbunden: αὐτάρκης μὲν.

---

1 Strom. VI 72, 1, II 467, 33ff.; 73, 6, II 468, 25f.: τὴν ἐκ τῆς ἀγάπης οἰκείωσιν πρὸς τὸν ἀπαθῆ θεόν; 102, 1, II 483, 7: δι' ἀγάπης οἰκειούμενος τῷ θεῷ.

2 Strom. VI 73, 4, II 468, 20f.; 73, 3, II 468, 18: Den Gedanken, daß durch die Agape die Hoffnung Wirklichkeit geworden ist, betont Clemens in diesem Abschnitt zu wiederholten Malen; cf. 73, 4, II 468, 22: ἔχων .... τὸ ὀρεκτόν; 73, 5, II 468, 24: δι' ἀγάπης ἔχων τοῦ κάλλους; 75, 2, II 469, 12f.: διὰ τῆς ἀγάπης φθάσας προείληφεν ὁ γνωστικός.

3 Strom. VI 76, 4—77, 1, II 469, 28ff.

4 Strom. VI 73, 5, II 468, 22f.; VI 72, 1, II 468, 1f.: τῇ ἐξ ἀσκήσεως ἕξει.

γενόμενος ἀνενδεής τε τῶν ἄλλων[1]. Er nähert sich Gott, διὰ τῆς ἀορίστου ἀγάπης ἥνωται τῷ πνεύματι[2]. Diese innere Haltung bringt ein Haben mit sich, ein seliges Besitzen, und sie verbindet sich sofort mit dem Gebet. Der Zug ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil er uns zeigt, wie fern Clemens einer satten Selbstgenügsamkeit steht. Alles Von - Gott - Beschenktwerden erweckt nur größere Sehnsucht, alle erfüllte Gegenwart läßt das zukünftige Heil nur desto verlangender herbeiwünschen. Der Gnostiker lebt daher in einer Doppelstimmung, die Clemens in eine geradezu klassische Formel gebannt hat: ἔχων ἅμα καὶ εὐχόμενος (VII 44, 5, III 33, 18)[3].

Man darf dies nie übersehen, wenn man die vielen hochgegriffenen Aussagen mustert, die die Wirkungen der Liebe beschreiben. Sie verschafft die ἀφθαρσία[4], von ihr heißt es: δι' ἣν καὶ ἡ κληρονομία καὶ ἡ παντελὴς ἕπεται ἀποκατάστασις[5]. In der Regel bedient sich Clemens hierfür biblischer Worte. Am häufigsten begegnet uns die johanneische Wendung, daß die Agape uns aus Knechten und Sklaven zu Freunden Gottes mache: διὰ τῆς ἀγάπης ἑαυτὸν εἰς τοὺς φίλους ἐγγεγραφότι ...[6]. Damit verbindet sich die Bezeichnung der Voll-

---

1 Strom. VII 44, 5, III 33, 17; Hort, S. 266, hält diese Charakteristik wegen des ‚αὐτάρκης' für stoisch, was aber unzutreffend ist. Man muß dieses Wort aus dem Vorhergehenden deuten: ἱκανὸς ὢν ἤδη ἑαυτῷ ἐκ τῆς θείας χάριτός τε καὶ γνώσεως (Z. 16). Dies widerspricht der Haltung des stoischen Weisen gründlich.

2 Strom. VII 44, 5, III 33, 19f.

3 Clemens liebt es, die inneren Spannungen, in denen der Gnostiker lebt, durch kurze, einprägsame Formeln auszudrücken. Ich denke dabei vornehmlich an die Wendung κόσμιος καὶ ὑπερκόσμιος (Strom. VII 18, 2, III 13, 25).

4 QDS 27, 5, III 178, 15f.

5 Strom. VI 75, 2, II 469, 10f. Es ist mir nicht recht verständlich, wie Bonwetsch angesichts dieser überwältigenden Fülle von Zeugnissen, welche die Bedeutung der Agape hervorheben, schreiben kann: „Durch Erkenntnis und Askese gelangt der vollkommene Gnostiker zur Einheit mit Gott" (RE[3] IV, S. 162).

6 Strom. VI 73, 6, II 468, 26f; Strom. IV 93, 2, II 289, 15f; IV 94, 1, II 289, 23; VII 19, 2, III 14, 8f; VII 21, 2, III 15, 16f; VII 62, 7, III 45, 12f; VII 68, 1, III 49, 8; 68, 3, III 49, 13. In der Regel unterscheidet Clemens in den angeführten Stellen zwei Stufen: θεράπων (δοῦλος) τοῦ θεοῦ—φίλος. Die Schriftgrundlage dafür ist natürlich Joh. 15, 14f; Hebr. 3,5 (Gegenüberstellung von Moses und Christus: θεράπων, πιστός und υἱός).

kommenen als der Söhne, die besonders den Synoptikern und den Paulinischen Briefen geläufig ist[1]. Sehr gerne verwendet Clemens ferner in diesem Zusammenhang Ephes. 4, 13: *εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι*, einen Vers, den wir vornehmlich in Strom. VI und VII wiederholt zitiert finden[2]. Der Gnostiker, der durch die Liebe zum vollkommenen Manne geworden ist, heißt auch *ἰσάγγελος* (cf. Lc. 20, 36), wobei beide Titel als gleichbedeutend nebeneinandergestellt werden[3]. Dies alles sind nur verschiedene Umschreibungen, die von immer neuen Seiten aus das Geheimnis, die umformende Kraft und die beseligenden Wirkungen der Agape andeuten wollen. Wir befinden uns vor dem Herzstück der Clementinischen Vollkommenheitslehre, die in neutestamentlichen Vorstellungen wurzelt, sich zugleich mit dem verbindet, was Clemens eigentümlich ist, und dabei einen leichten Einschlag philosophischer Gedanken verrät[4].

---

1 Strom. I 173, 6, II 107, 23ff. schildert die Entwicklung des Menschen: *θεοῦ δοῦλον μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα δὲ πιστὸν γενέσθαι θεράποντα, ... εἰ δέ τις ἐπαναβαίη, τοῖς υἱοῖς ἐγκαταλέγεσθαι*; Clemens hält drei Stufen auseinander, indem er Joh. 15, 14f. mit Hebr. 3, 5 kombiniert und das Johanneische *φίλοι* durch *υἱοί* ersetzt. Sonst identifiziert er *δοῦλος* und *θεράπων*, sieht in ihnen eine Bezeichnung für das Anfangsstadium, das er dem höheren der *φίλοι* gegenüberstellt (cf. Strom. VII 19, 2, III 14, 6ff.). — Strom. VII 68, 1, III 49, 8f.: *φίλον ὁμοῦ καὶ υἱὸν τὸν γνωστικὸν ἀπεργάζεται*; 68, 3, III 49, 13f.: *ἐν υἱοῦ καταλεγεὶς τάξει*; Strom. VII 88, 3, III 62, 30.

2 Strom. VI 107, 3, II 486, 2f.; 114, 4, II 489, 13f.; Strom. VII 10, 1, III 9, 4f.; 68, 1, III 49, 9; 84, 2, III 60, 6f.: *ἡ τελείωσις τοῦ πιστοῦ δι' ἀγάπης »εἰς ἄνδρα τέλειον . . .«*; Strom. VII 40, 3, III 30, 32f.: *τὴν τελείωσιν ἀπειληφὼς τοῦ κατὰ ἀγάπην ἠνδρωμένου* (so liest Stählin jetzt, cf. IV, S. LXVI, im Anschluß an Tengblads Korrektur; cf. auch Deutsches Übersetzungswerk V, S. 46; im Text steht noch *δρωμένου*). Eine Anspielung auf Ephes. 4, 13 — freilich ohne Erwähnung der Agape — auch in Strom. VII 88, 3, III 63, 2: *τῷ οὕτως ἀπηνδρωμένῳ* (von Stählin nicht im Register der Bibelstellen erwähnt, cf. IV, S. 22, 3. Spalte, ebenfalls nicht angeführt VII 40, 3); cf. auch Strom. VI 97, 1, II 480, 25f.

3 Strom. VII 84, 2, III 60, 6ff.: *ἡ τελείωσις τοῦ πιστοῦ δι' ἀγάπης »εἰς ἄνδρα τέλειον . . .« ἐξομοιουμένη θεῷ, »ἰσάγγελος« ἀληθῶς γενομένη . . .*; cf. Strom. VI 105, 1, II 484, 30f.; VII 57, 5, III 42, 11. — Origenes kennt diese Ehrenbezeichnung auch, sieht aber in ihr mehr einen Hinweis auf die geheime Gnosis, auf das Schauen der *ἀπόρρητα μυστήρια* (cf. „Origenes", S. 190f.).

4 Unsere Ansicht bewegt sich in entschiedenem Gegensatze zu Nygréns Darstellung, der die Clementinische Agape vom Platonischen Eros

Von der Liebe aus erschließen wir uns erst das rechte Verständnis der Gnosis, beide stehen miteinander in engem Wechselverhältnis und entwickeln sich gemeinsam zu immer reinerer Ausprägung; die Liebe gestaltet die Ethik, sie bestimmt das Motiv jedes sittlichen Handelns und läßt die einzelnen Tugenden zur wahren Vollendung gelangen.

Wir machten bereits darauf aufmerksam, daß diesen Anschauungen des Clemens — verstärkt durch den nachhaltigen Einfluß des Origenes — eine ungemein starke geschichtliche Fortwirkung beschieden sein sollte. Die Ausführungen eines Evagrius und Maximus Confessor muten uns oft wie Paraphrasen alexandrinischer Gedanken an, am schwungvollsten hat aber wohl Johannes Climacus in den Schlußseiten seiner Scala Paradisi die Agape gepriesen. Er ist ihr begeistertster Herold, seine Worte rauschen dahin wie ein feierlicher Hymnus und rühren an die Grenzen dessen, was Menschen überhaupt noch aussagbar ist. Sie sind ein getreuer Ausdruck dessen, was Clemens innerlich bewegt hat, was er aber nicht mit gleicher Kraft und Klarheit in Worte zu bannen wußte. Daher eignen sie sich als passender Abschluß dieses Abschnittes: *Ὁ περὶ ἀγάπης θεοῦ λέγειν βουλόμενος, περὶ θεοῦ λέγειν ἐπεχείρησε .... Ὁ περὶ ἀγάπης λόγος ἀγγέλοις γνώριμος ... Ἀγάπη κατὰ μὲν ποιότητα ὁμοίωσις θεοῦ, καθ' ὅσον βροτοῖς ἐφικτόν ... Ὁ ἀγαπῶν τὸν Κύριον, τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ προηγάπησεν. Ἀπόδειξις γὰρ τοῦ προτέρου τὸ δεύτερον .... φώτισον ἡμᾶς, πότισον ἡμᾶς, ὁδήγησον ἡμᾶς, χειραγώγησον ἡμᾶς, ἐπειδὴ λοιπὸν ἀναβαίνειν πρὸς σὲ βουλόμεθα. Σὺ γὰρ δεσπόζεις πάντων. Νῦν δέ μου ψυχὴν κεκαρδίωκας, καὶ οὐ δύναμαι κατέχειν σου τὴν φλόγα, ὅθεν ὑμνήσας σε πορεύομαι .... ἡ ἀγάπη ἐστὶν ὁ θεός. ᾧ ὕμνος, ᾧ κράτος, ᾧ σθένος· ᾧ τὸ πάντων ἀγαθῶν αἴτιον ἔνεστι καὶ ἦν καὶ ἔσται εἰς ἀορίστους αἰῶνας*[1].

---

her zu deuten sucht. Meifort, S. 74, A. 1, biegt sie nach Plotin hin um: „Gedanke der im ekstatischen Erlebnis vollzogenen Liebe zu Gott", „ein mystisches Lieben", „eine Verschiebung vom Christlichen ins Mystische". Auch die Wendung *γνωστικῶς ἀγαπᾶν* ist falsch ausgelegt, denn in ihr solle sich zeigen „der intellektualistische Einfluß" der Griechen.

1 Johannes Climacus, scala paradisi, gradus 30, MSG 88, 1156 A bis 1161 A (in Auswahl — der ganze Abschnitt müßte an sich zitiert werden). Im Abendlande ist Augustin der Herold der Agape geworden; ich führe für die Folgezeit nur die Regula S. Benedicti an: ergo his omnibus

3. Das Porträt des Gnostikers

a) Allgemeine Charakteristik, Übernahme und Umdeutung der stoischen Einzelzüge

Dem Zuge der Zeit folgend, hat Clemens ein Bild vom Vollkommenen gezeichnet, das, rein äußerlich betrachtet, der stoischen Konzeption nahe kommt, ja auch nahekommen soll; denn es liegt in der Tendenz der Strom. begründet, sich der Sprache der Gegner anzupassen und in ihnen den Eindruck zu erwecken, daß das Christentum den wesentlichen Inhalt des väterlichen Erbes sein eigen nenne, ja sogar noch überbiete. Auf beides gilt es daher zu achten, auf die philosophische Redeweise, die Clemens ausgiebig benutzt, und auf die christliche Sinngebung; daneben hat man die vielen Züge zu berücksichtigen, die allein der christlichen Einstellung eigentümlich sind und alles von Anbeginn an in eine bestimmte Richtung weisen. Man bedenke nur, wie groß und weittragend der Einfluß der Agape gewesen ist, wie deren formgebende Kraft das ganze Gebiet der Ethik durchdringt und alle Einzelaussagen bestimmend gestaltet, und man wird von vornherein

---

humilitatis gradibus ascensis, monachus mox ad caritatem Dei perveniet illam quae perfecta foris mittit timorem (cap. VII, S. 40, 202ff. Butler). Wie bei Johannes Climacus, so steht auch beim hl. Benedikt die Liebe an der äußersten Spitze der Jacobsleiter. Der Abschnitt ist übrigens weitgehend von Cassian, inst. IV 39 abhängig, was Butler im Apparate vermerkt.

Auf die zahlreichen Beziehungen, die zwischen Evagrius und Johannes Climacus bestehen, macht Ir. Hausherr aufmerksam (La méthode d'oraison hésychaste, Orientalia Christiana IX 2 [Nr. 36], Rom 1927, S. 134ff. — cf. auch M. Viller - K. Rahner: Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939, S. 157, A. 11).

Dabei dürfen freilich die abweichenden Gedanken nicht übersehen werden. Die Stimmung ist grundsätzlich anders, als wir sie bei den Alexandrinern, insonderheit bei Clemens, gewohnt sind. Johannes Climacus lehnt alle Gelehrsamkeit ab und fordert lebenslängliche Buße und Trauer: *οὐχ ἁρμόζει πενθοῦσιν θεολογία* (gradus 7, 805 CD); er legt allen Akzent auf den mönchischen Gehorsam, auf das *μαρτύριον τῆς ὑποταγῆς*. So stellt er z. B. für das Entstehen der *ἀπάθεια* die Stufenleiter auf: *ἐξ ὑπακοῆς ταπείνωσις, ἐκ ταπεινώσεως ἀπάθεια* (gradus 4, 709 D). Das macht eine gelegentliche Polemik gegen Origenes den *ἄθεος* (gradus 5, 780 D) und Evagrius (gradus 14, 865 A) verständlich, während Cassian als der große Meister lobend erwähnt wird (gradus 4, 717 B). Gleichwohl spüren wir das starke Nachwirken alexandrinischer Ansichten aus allem heraus.

nicht dazu geneigt sein, den philosophischen Einschlag als maßgeblich anzusehen.

Mustern wir zunächst die Züge, die Clemens mit den Stoikern gemeinsam hat und bei denen er mit Philo übereinstimmt! Der Gnostiker ist erhaben über die Menge, er ist allein *εὐγενής*[1] und gleich wertvoll wie die ganze übrige Welt[2]. Aber bereits hier beobachten wir, daß nur die Worte identisch sind, daß Clemens ihnen dagegen einen besonderen Sinn beilegt und sie auf eine Art begründet, wie es nur vom christlichen Standpunkt aus möglich ist. Sieht er doch das Wesen der *εὐγένεια* in der Wahlfreiheit beschlossen[3], weshalb er an anderer Stelle schreibt: *εὐγενῆ καὶ ταύτῃ εἰκόνα τοῦ θεοῦ*[4]. Er verbindet also die *εὐγένεια* mit dem *εἰκών*-Gedanken, was nur folgerichtig ist, denn die Wahlfreiheit wird von ihm ja als das göttliche Ebenbild aufgefaßt. In Strom. VII 68, 3, III 94, 13f. erklärt er das *εὐγενής* durch die Tatsache, daß der

---

1 StVF III 594: *μόνον τὸν σοφὸν .... εὐγενῆ*; Philo, sob. 56, II 226, 17f.: *μόνος γὰρ εὐγενής*; Clemens bezieht dieses zunächst auf jeden Christen im Gegensatz zum Heiden, cf. Prot. 122, 4, I 86, 14; dann auf den Vollkommenen, QDS 36, 1, III 183, 22; Strom. VII 68, 4, III 49 14f.: *ὀνόματα εὐγενείας ... καὶ τελειότητος* sind die Würdebezeichnungen des Vollkommenen als eines Sohnes bzw. Freundes Gottes; Strom. II 98, 3, II 166, 20f.: Adam als Urbild des *τέλειος*, seine *εὐγένεια*. Rüther, Erbsünde, S. 31, A. 1, hat auf diese Stelle besonders geachtet und im einzelnen ausgeführt, wie Adam das Urbild des Gnostikers ist (S. 31—34). Clemens liegt diese Betrachtungsweise jedoch fern, und er hat keine Überlegungen darüber angestellt, ob der Paradieseszustand mit dem Heile in Christo identisch sei oder nicht (Rüther selbst schwankt, cf. S. 34 mit 34, A. 2). Rüther folgert aus Strom. II 98, 3, daß der Gnostiker Adam überlegen sei — aber Clemens erwähnt an dieser Stelle in antignostischem Interesse Adams Fall, um damit anzudeuten, daß die *εὐγένεια* an sich nichts nütze, sofern sich der Mensch nicht für das Gute entscheide. Dies trifft für Adam wie für den Gnostiker zu — die Stelle besagt also etwas anderes, als Rüther annimmt.

2 Philo, decal. 37, IV 277, 4ff.: *ἰσότιμός ἐστιν .... παντὶ τῷ κόσμῳ*; cf. „Philo", S. 321, A. 3; Clemens, Strom. II 98, 2, II 166, 16f.: *κἂν εἷς ᾖ τὸν ἀριθμόν, ἐπ' ἴσης τῷ λαῷ τετίμηται* (= Philo, virt. 185, V 324, 7ff.); Strom. II 125, 4, II 181, 7f.: *τοὺς γνωστικούς, τοὺς τοῦ κόσμου μείζονας*; QDS 36, 3, III 183, 27ff.: um der Gnostiker willen ist der ganze Kosmos geschaffen — der Abschnitt geht übrigens etwas in den Bahnen der häretischen Gnosis, auch in terminologischer Hinsicht (beachte die Verwendung von *τὸ σπέρμα* — Z. 24, 29).

3 Strom. II 98, 3, II 166, 19f.

4 Prot. 122, 4, I 86, 14f.

Gnostiker Freund und Sohn Gottes ist. Er leitet es aus dessen engen Beziehungen zu Gott ab, die wesentlich eine Wirkung der Agape sind und sich in der Gnosis weiter festigen. Man versteht die Tragweite, die das Wort *εὐγενής* für Clemens besaß, nur dann recht, wenn man es aus dem Vollkommenheitsideal heraus deutet und bei allem noch die Verbindungslinien zur Christologie hin beachtet: *τίς δ' ἂν τούτου εὐγενέστερος, οὗ μόνος πατὴρ ὁ θεός*[1]? Der Herr ist das eigentliche Urbild aller *εὐγένεια*, die anderen haben nur in abgestufter Weise an ihr Anteil. Der stoische Sinn dieses Wortes ist verschwunden, aber auch die philonische Beziehung auf den gesetzestreuen Juden weit überboten und im Sinne des Clemens vertieft[2].

Der Vollkommene ist ferner wahrhaft reich[3], frei[4] und könig-

---

1 Strom. II 22, 1, II 124, 1f.

2 Basilakes, S. 64, hat diese Beziehungen nur z. T. aufgedeckt, indem er darauf aufmerksam macht, daß der Gnostiker als *τέκνον θεοῦ* ein *εὐγενής* sei.

3 StVF III 618: *ὅτι μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος, τουτέστιν ὁ εἰδὼς χρήσασθαι παρόντι τῷ πλούτῳ, εἰ καὶ μὴ πάρεστιν*; 622, 655 u. ö.; Philo, QG IV 182, S. 384 Aucher. Clemens nennt zunächst wieder jeden Christen *πλούσιος* im Vergleiche mit den Heiden (Prot. 122, 4, I 86, 14); er begründet es echt stoisch mit dem Hinweise darauf, daß alles, was Gott gehöre, auch Eigentum des Gläubigen sei (Prot. 122, 3, I 86, 10ff. — cf. StVF III 618), kombiniert damit sofort aber den christlich verstandenen *εἰκών*-Gedanken. In der Regel jedoch sieht er im *πλοῦτος* die Vollkommenheit selbst ausgedrückt. So heißt es in Strom. VII 18, 2, III 13, 26f.: *πλουτῶν μὲν ... ἐν τῷ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν*; so verbindet sich der „Reichtum" immer mit dem Tugendleben, wofür besonders QDS zahlreiche Beispiele liefert (z. B. 19, 1, III 171, 29f.: *ὁ τῶν ἀρετῶν πλούσιος*), die sich durch ähnliche aus den übrigen Schriften vermehren ließen (Päd. III 36, 2, I 257, 23ff.: *πλοῦτος γὰρ ἀληθινὸς ἡ δικαιοσύνη ....*; Strom. VI 99, 5, II 481, 31f.: *πλοῦτος μὲν γὰρ ἀληθὴς ὁ ἐν ταῖς κατὰ τὴν ἀρετὴν πράξεσι πλεονασμός*). Daneben wird auch die andere Seite der Vollkommenheit, die Gnosis, als „Reichtum" bezeichnet (Strom. V 23, 2, II 340, 24), womit dem stoischen Terminus vollends ein neuer Inhalt untergeschoben wird. Basilakes, S. 63, hat hierauf zwar geachtet, aber nicht alle Beziehungen aufgedeckt.

4 StVF III 591, 593, 617, 618 u. ö.; Philo, prob. 20, VI 5, 17. Wir konnten es schon wiederholt beobachten, daß Clemens im Prot. auf die Christen die stoischen Bezeichnungen des Weisen überträgt, so auch hier, § 83, 2, I 63, 3f.: Der Herr verheißt die Freiheit, ihr wollt in die Knechtschaft entlaufen. In den Strom. dagegen wird die Freiheit den *τέλειοι* vorbehalten und mit der *ἀπάθεια* identifiziert: *ὁ δὲ σώφρων τὴν .... ψυχὴν ἐλευθεροῖ τῶν παθῶν* (Strom. III 41, 2, II 214, 27f.; cf. Strom. II 144, 3, II 192, 21f.: *ὥσπερ ἀμέλει τὸ κρατεῖν τούτων ἐλευθερία μόνη*).

lich[1], wie wieder im Anschluß an stoische und Philonische Ausführungen behauptet wird. Clemens unterläßt es jedoch nicht, diese übernommenen Würdebezeichnungen sofort im Sinne seiner Vollkommenheitslehre auszulegen, was ich unten im einzelnen nachgewiesen habe[2]. Als der eigentliche *ἱερεύς* steht jener in engem Verhältnis zu Gott[3], ist bereits grundsätzlich der

---

Insofern die Besiegung der *πάθη* den inneren Frieden zur Folge hat, gehören *ἐλευθερία* und *εἰρήνη* eng zusammen. In völligem Gegensatz zur Stoa ist diese *ἐλευθερία* letztlich ein göttliches Geschenk (Strom. III 44, 4, II 216, 25ff.), denn nie erringt der Mensch von sich aus die *ἀπάθεια*; sie ist zugleich eine Befreiung zur *υἱοθεσία*, zur Herrlichkeit der Kinder Gottes. Hier grenzt die *ἐλευθερία* an die *εὐγένεια*; es ist deshalb nicht zufällig, daß Clemens beide Worte nebeneinanderstellt (Strom. III 30, 1, II 209, 32 tadelt er an den Gegnern: *καταχρώμενοι δὲ τῇ εὐγενείᾳ καὶ τῇ ἐλευθερίᾳ*). Indem der Herr die Freiheit schenkt, stellt er das Ebenbild wieder her. So laufen nach allen Seiten hin Fäden, die die *ἐλευθερία* mit dem Gefüge der Clementinischen Vollkommenheitslehre verknüpfen.

1 StVF III 655, 597, 599 u. ö.; Philo, agr. 41, II 103, 16f.; mut. 152, III 182, 23: *μόνον τὸν σοφὸν βασιλέα*, cf. meine Stellensammlung in „Philo", S. 319, A. 1. Im Anschluß an Philo bedient sich Clemens der gleichen Bezeichnung, cf. Strom. II 100, 2, II 167, 20, setzt sie aber sofort mit seinem Vollkommenheitsideal in Verbindung. Vom Gnostiker allein gilt das ‚*βασιλεύων τῶν παθῶν*' (Strom. II 97, 1, II 166, 4), er hat als *βασιλικός* die rechte Gotteserkenntnis (Strom. VII 22, 2, III 16, 9ff.), und die Liebe zur Gnosis ist eines seiner Hauptkennzeichen (Strom. VI 121, 3, II 492, 32ff.). Nach Strom. VI 164, 2, II 516, 20f. ist man nur dann ein *βασιλικός*, wenn man den Nächsten liebt, d. h. also, daß Agape und Gnosis dessen Wesen ausmachen; cf. noch Strom. VII 36, 2, III 28, 7f.; 78, 4, III 56, 1 (Verachtung des Irdischen). Man beachte auch, daß der Gnostiker in der Nachfolge Gottes „des Königs" selbst ein König wird und daß Clemens mit dem Worte *βασιλικός* unwillkürlich den Gedanken von der *βασιλεία θεοῦ* in Zusammenhang bringt (Stählin läßt dies in seiner Übersetzung des öfteren anklingen). — Basilakes ist hier (S. 65) wie auch bei der Charakteristik der *ἐλευθερία* (S. 63) nur auf der Oberfläche geblieben.

2 Clemens überträgt diese Termini *βασιλεύς*, *πλούσιος*, *εὐγενής* auch auf Christus selbst (Strom. II 21, II 123, 18ff.), um es heidnischen Lesern klar vor Augen zu führen, daß in Christus das stoische Ideal erfüllt sei. Der gleichen apologetischen Tendenz gilt der Nachweis, daß Platos Anschauungen über den Weisen sich mit denen der Schrift decken (Strom. II 22, II 124, 1ff.).

3 StVF III 604: *λέγουσι δὲ καὶ ἱερέα μόνον εἶναι τὸν σοφόν*; Philo, spec. II 164, V 125, 22ff.; det. 132f., I 288, 6ff. (Gegenüberstellung von *ἱερεύς* — *φαῦλος*); Clemens, Strom. VII 36, 2, III 28, 8: *οὗτος ἱερεὺς ὅσιος τοῦ θεοῦ*; diese Vorstellung findet sich indes bei ihm nur sehr selten, cf. Strom. IV 158, 1, II 318, 12f.: *μόνοι τοίνυν οἱ καθαρῶς βιοῦντες ἱερεῖς ὄντως τοῦ θεοῦ*.

Welt entrückt und erstrebt in leidenschaftlichem Verlangen die himmlischen Güter[1]. Dies gibt ihm eine erhabene Ruhe gegenüber den Wechselfällen des irdischen Lebens. Fraglos wirkt hier der stoisch-epikureische Gedanke der *ἀταραξία* nach, der sich mit der stoischen Theodizee verbindet: *πεπεισμένος εὖ μάλα παγκάλως διοικεῖσθαι τὰ πάντα*, was zur Folge hat: *πᾶσιν εὐαρεστεῖται τοῖς συμβαίνουσιν*[2]. Wie ein stoischer Weiser erscheint der christliche Gnostiker, von dem Clemens sagt, daß dessen Grundsatz bei Krankheit, Unglücksfällen und sogar beim Tode lautet: *ἄτρεπτος μένει κατὰ τὴν ψυχήν*[3]. Aber dies charakterisiert nur die Oberfläche; einer tiefer dringenden Betrachtung erschließen sich sofort die Verschiedenheiten. Clemens erwähnt an wenigen Stellen die *ἀταραξία*, von denen eine als Zitat aus Epikur ausscheidet[4]. In Päd. II 58, 3, I 192, 15f. ist sie nur ein seelischer Zustand aller Menschen, der im Zusammenhang mit einer Anstandsregel erwähnt wird[5],

---

1 In Päd. II 60, 5, I 193, 30 heißt es vom Christen allgemein: *ἠρεμίας ... οἰκεῖός ἐστιν*; in Strom. II 52, 4, II 141, 13 wird sie dagegen nur dem Gnostiker zugesprochen. Über die Stellung zur Welt ist bereits früher ausführlich gehandelt worden, einiges Ergänzende soll im nächsten Abschnitt nachgetragen werden. Der Gnostiker verläßt sie, aber es schwebt ihm auch als Ziel vor: *πρὸς τὸν κόσμον ἐπαινετός* (Strom. VII 83, 2, III 59, 19), was dadurch begründet wird, daß die Welt Gottes Eigentum sei.

Die Himmelssehnsucht ist allen Christen gemeinsam (Prot. 93, 3, I 68, 24f.), die des Vollkommenen hat insofern eine eigene Prägung, als für ihn infolge der Gnosis die Hoffnung bereits greifbare Gestalt angenommen hat und z. T. schon Gegenwart geworden ist: *τὰ ἐλπιζόμενα, μᾶλλον δὲ τὰ ἐγνωσμένα ἤδη, εἰς κατάληψιν δὲ ἐλπιζόμενα* (Strom. VII 63, 1, III 45, 23f.).

2 Strom. VII 45, 3 u. 4, III 34, 13f., 19f.; cf. Philo, prov. I 56, S. 26 Aucher.

3 Strom. VII 61, 5, III 44, 27ff.; man übersehe jedoch nicht, daß Clemens absichtlich seinen Gnostiker dem stoischen Weisen angleicht. Die ganze Stelle klingt stoisch, beachte das Hervorheben des Erziehungsgedankens, der *πρόνοια*. Die gleiche Anschauung in Strom. VII 83, 1, III 59, 12f.: *ἐπ' οὐδενὶ ... ταράσσεται τῶν συμβαινόντων οὐδὲ ὑποπτεύει τῶν κατὰ τὴν οἰκονομίαν ... γινομένων*; daher wird das ‚*ὑπομένων*' als wichtiger Zug im gnostischen Porträt besonders hervorgehoben (Strom. II 97, 1, II 166, 3). — Clemens stimmt wieder mit Philo überein, der ebenfalls vom *τέλειος* sagt: *καὶ ταῖς τῆς τύχης μὴ καμπτόμενοι προσβολαῖς* (spec. II 46, V 97, 24), cf. „Philo", S. 319, A. 7. Nur verwendet Philo nicht den Terminus *ἀταραξία*, der sich bei Clemens findet, während dieser das Wort *τύχη* nach Möglichkeit meidet.

4 Strom. VI 24, 10, II 441, 22.

5 Keine Streitsucht bei Unterhaltungen: *ἐπεὶ τέλος ἡμῖν ἡ ἀταραξία.*

aber der Zusatz: *καὶ τοῦτο ἄρα ἐστὶν τὸ »εἰρήνη σοι«* zeigt deutlich an, daß die Gedanken des Clemens andere Bahnen einschlagen als die Epikurs. Dies wird vollends klar, wenn man Strom. IV 55, II 273, 20ff. zum Vergleich heranzieht. Der Gnostiker betet, daß Gott ihm Gefahren und Prüfungen senden möge: *κινδύνων ὑπερφρονῶ διὰ τὴν πρὸς σὲ ἀγάπην* (Z. 22). Die Liebe gibt ihm also die Kraft und Unbeugsamkeit, um allen Schrecknissen Trotz bieten zu können, und mit ihr verbindet sich die *εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ*, die in den Herzen der Vollkommenen herrschen soll. Clemens deutet also dies aus der Philosophensprache stammende Wort von Paulus aus (Kol. 3, 12. 14f.), durchwärmt es gleichsam innerlich mit tiefen christlichen Gedanken und setzt es mit der *ἀπάθεια* gleich: *οἱ παλαιοὶ δίκαιοι ἀπάθειαν ψυχῆς καὶ ἀταραξίαν καρπούμενοι* (Z. 31f.), die ihrerseits ebenfalls umgebildet ist. Von einer anderen Seite aus würdigt er die *ἀταραξία* in Strom. II 51, 3—52, 3, II 140, 11ff. Hier wird die Festigkeit des Gnostikers im Glauben, im Halten der Gebote und in der Gnosis dem unablässigen Schwanken der Weltkinder, die von den Leidenschaften umgetrieben werden, gegenübergestellt. Die Ataraxie ist eine Folge von Glaube und Gnosis: *ἡ πίστις οὖν ἥ τε γνῶσις τῆς ἀληθείας αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν κατασκευάζουσι τὴν ἑλομένην αὐτὰς ψυχήν*[1]. Dies bringt Clemens ferner unter das Stichwort der *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν* und schreibt im engen Anschluß an Philo: *ὄντως γὰρ ἀτρέπτῳ πρὸς τὸ ἄτρεπτον ἡ προσαγωγή*[2]. Und endlich erwähnt er wieder die *εἰρήνη*, die ein Kennzeichen dieses Zustandes ist[3]. Überblickt man diese mannigfachen Beziehungen, so erkennt man, wie fest die Ataraxie mit der Clementinischen Vollkommenheitslehre verknüpft ist, wie Glaube, Liebe, Gnosis, Nachfolge Gottes das Wesen jener bestimmen, wie die Liebe zu Gott erhabene Stärke verleiht, wie der Friede, den der Herr seinen Jüngern verheißen hat, ihren eigentlichen Inhalt ausmacht. Wenn Clemens von der Ataraxie spricht, so tut er es stets von dem engen Verhältnis aus, das ihn mit Gott verbindet; und wenn er zuweilen wie ein Stoiker in überschwenglichem Optimismus von der

---

1 Strom. II 52, 3, II 141, 10ff.

2 Strom. II 51, 6, II 141, 6f. = Philo, post. 27, II 7, 8f.

3 Strom. II 51, 5, II 140, 16.

trefflich eingerichteten Welt schwärmt, was Schicksalsschläge eigentlich unmöglich mache, weil die *πρόνοια* alles zum Guten lenke, so steht im Hintergrunde solcher gelegentlichen Ausführungen doch das starke Gottvertrauen, das sich von der göttlichen Güte umklammert weiß[1] und aus Liebe zum Herrn alles Leid innerlich überwindet[2].

Der Kontakt mit Gott, der sich in der *ἀταραξία* auswirkt, ermöglicht auch die *παρρησία* des Vollkommenen. Voraussetzung für ihr Entstehen ist wie bei Philo das gute Gewissen. Der Gnostiker hält sich für würdig *διὰ καθαρότητα*, er ist bereit zum Tode *διὰ τὴν ἀγαθὴν συνείδησιν* und innerlich fest davon überzeugt, daß es ihm nach dem Tode besser ergehen

---

1 Strom. VII 8, 3f., III 7, 28ff.: Die *πρόνοια* des Logos durchwaltet den Kosmos, was die bestehende *διοίκησις* rechtfertigt.

2 Gleichbedeutend mit *ἀταραξία* wäre das *στῆναι*, das bei Philo eine so große Rolle spielt (cf. „Philo“, S. 326f.). Bei Clemens tritt es indes etwas in den Hintergrund. In der eben besprochenen Stelle Strom. II 51, 3, II 140, 11 heißt es vom Gnostiker: *πέπηγεν οὖν τῇ πίστει ὁ γνωστικός* — im Gegensatz zur Ruhelosigkeit des Weltmenschen. Damit stimmt Strom. VII 83, 5, III 59, 30f.: *ὑψηλοὺς ὡς πύργους ἔσεσθαι καὶ βεβαίως ἔν τε τῇ πίστει καὶ τῇ γνώσει στήσεσθαι* überein, was Clemens sonst mit *ἕξις* bezeichnen würde. In Strom. VII 57, 5, III 42, 15 beschreibt er das religiöse Endziel mit den bezeichnenden Worten: *φῶς ἑστὸς καὶ μένον ἀιδίως, πάντῃ πάντως ἄτρεπτον*. Man hat seit jeher diesen Satz mit Strom. I 163, 6, II 102, 18f. in Zusammenhang gebracht: *τὸ ἑστὸς καὶ μόνιμον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄτρεπτον αὐτοῦ φῶς καὶ ἀσχημάτιστον*. Vergleicht man beide Stellen miteinander, so erkennt man sofort, daß Clemens vom Gläubigen eine *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν*, eine Nachfolge Gottes, fordert und seine Schilderung des Gnostikers in enge Berührung mit dem Gottesgedanken bringt. Dies verbindet ihn mit Philo, ja er beruft sich hierfür sogar auf die häretische Gnosis: *οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Σίμωνα τῷ Ἑστῶτι, ὃν σέβουσιν, ἐξομοιοῦσθαι <τὸν> τρόπον βούλονται* (Strom. II 52, 2, II 141, 9ff.).

Gleichbedeutend mit dem *στῆναι* ist die *βεβαιότης*, die als hohes Ziel gnostischer Lebensgestaltung gewürdigt wird. Clemens erwähnt sie nur selten, aber man erkennt seine Einstellung aus den wenigen Beispielen. So wollen die Vollkommenen alle Schicksalsschläge ertragen und als göttliche Fügung auffassen: *εἰς συνάσκησιν βεβαιότητος* (Strom. VII 72, 6, III 52, 20). In Strom. VII 83, 5, III 59, 31 kombiniert er diesen Gedanken mit dem *στῆναι*: *βεβαίως . . . . στήσεσθαι*. Er setzt das ‚*βεβαίως*‘ auch zu den einzelnen Tugenden, um deren Stärke anzudeuten, was er im allgemeinen durch Benutzung des stoischen Terminus ‚*ἕξις*‘ erreichen will. Die Beziehungen zu Philo liegen auf der Hand (cf. „Philo“ S. 320, A. 1).

werde[1]. Obwohl das Wort *παρρησία* in diesem Zusammenhang nicht fällt, so sind doch alle diese Ausführungen nur Umschreibungen dessen, was es besagt[2]. Sein ganzer Wandel verleiht dem Gnostiker Gott gegenüber ein Gefühl der Sicherheit: *ἵνα τότε εἴπῃ μετὰ παρρησίας πρὸς τὸν θεόν· ὡς θέλεις ζῶ*[3]. Man kann nicht leugnen, daß hier die Haltung des stoischen Weisen fortlebt, aber die *παρρησία* ist doch für Clemens vor allem ein Ausdruck für die erfahrene Gotteskindschaft. Gewiß wird hierbei das ‚*ἄξιος*' unter Umständen recht scharf betont, aber nie treten Gott und Mensch als gleichberechtigte Partner auf den Plan, sondern der Gnostiker beugt sich im Gebet unter den göttlichen Willen und vertraut sich dessen Leitung gehorsam an. Die ganze Fülle dessen, was das NT. unter *παρρησία* verstanden hat, hat Clemens nicht festgehalten — es fehlt vornehmlich der wichtige Gedanke, daß sie in Christus wurzelt —, aber fraglos hat er die Philonischen Ansichten vertieft[4], und es will mir scheinen, als wirken neutestamentliche Gedanken doch insofern nach, als die *παρρησία* mit der *πεποίθησις* und der *ἐλπίς* in Zusammenhang gebracht wird (Ephes. 3, 12; Hebr. 3, 6).

Im Anschluß an Philo verdeutlicht Clemens die seelische Haltung des Gnostikers von einer anderen Seite aus, indem er sie als *εἰρήνη — γαλήνη* beschreibt. Zwar kann er in ihnen notwendige Eigenschaften jedes Christen sehen[5], in der Regel spricht er sie jedoch dem Vollkommenen zu, der den Krieg der *πάθη* im Inneren zur Ruhe gebracht und sich somit in die Reihe der *εἰρηνοποιοί* eingegliedert hat[6]. Gleich Philo läßt

---

1 Strom. VII 79, 4, III 56, 22ff.; 83, 1, III 59, 14ff.: beachte das *εὐσυνείδητος*.

2 Strom. VII 45, 3, III 34, 14f.: *καὶ εἰς τὸ ἄμεινον ἀεὶ τὴν προκοπὴν προϊέναι ταῖς ἀρετὴν ἑλομέναις ψυχαῖς*. Hier erscheint die *παρρησία* in Gestalt eines ethischen Optimismus — der Abschnitt verrät überhaupt eine stoische Färbung.

3 Strom. VII 71, 3, III 51, 21.

4 Für Philo cf. „Philo", S. 319, A. 5.

5 Päd. II 60, 5, I 193, 30: *ὁ Χριστιανὸς ... γαλήνης καὶ εἰρήνης οἰκεῖός ἐστιν*. Clemens schreibt diesen Satz als Begründung für seine Forderung, daß beim Gastmahl Ruhe zu herrschen habe, er versteht ihn aber in einem umfassenderen Sinne. Wie bei Philo werden *γαλήνη* und *εἰρήνη* nebeneinandergestellt.

6 Strom. IV 40, 2, II 266, 10ff. — als Auslegung von Mt. 5, 9. Der Gedanke ist philonisch, cf. praem. 116, V 363, 3f. und „Philo", S. 320, A. 5.

Clemens den Frieden von den Tugenden bewirkt werden[1] und würdigt auch die Ataraxie als einen Ausdruck dieser Einstellung: *εἴη δ' ἂν ἡ τελεία εἰρηνοποίησις ἡ ἐπὶ παντὶ τῷ συμβαίνοντι ἄτρεπτον φυλάσσουσα τὸ εἰρηνικόν*[2]. Der Gnostiker wird also weder von den äußeren Wechselfällen des Lebens noch von den Leidenschaften in Unruhe versetzt, er verharrt in unwandelbarem Frieden[3]. Diesen charakterisiert Clemens in der Nachfolge Philos als Harmonie aller Regungen, Kräfte und Tugenden, als Wiederherstellung des verlorenen Ebenbildes: *ἑνώσας τὴν γνῶσιν, πίστιν, ἀγάπην, εἷς ὢν ... καὶ πνευματικὸς ὄντως*[4].

So stark die Abhängigkeit des Clemens von seinem Vorgänger sein mag, es fehlt nicht an Zügen, die ihm eigentümlich sind. Für ihn ist Gott ein Gott des Friedens[5], Schöpfer und Begründer alles menschlichen Friedens[6]. Dieser ist ferner untrennbar mit der Agape verbunden[7], mit deren Wachsen auch er an Tiefe zunimmt. So stellt sich der Fortschritt in der Vollkommenheit als eine immer reinere Ausprägung der *εἰρήνη* dar, bis im Jenseits diese mit der *ἀφθαρσία* zusammenfließt, mit dem letzten Ziele aller menschlichen Entwicklung: *ἀποκαθιστὰς δὲ εἰς εἰρήνην καὶ ἀφθαρσίαν*[8]. Origenes übernimmt diese Gedanken[9], fügt aber als neuen Zug hinzu, daß er sie mit seiner Vorstellung vom Märtyrer verknüpft. Von diesem gilt in erhöhtem Maße, was an sich auf jeden *τέλειος* zutrifft: sie ver-

---

1 Strom. IV 161, 2, II 319, 21f.: *δικαιοσύνη οὖν ἐστιν εἰρήνη βίου καὶ εὐστάθεια*; für Philo cf. sacr. 16, I 208, 1; 90, I 239, 15ff. Für die Verbindung von *εἰρήνη* und *εὐστάθεια* cf. Philo, confus. 43, II 237, 21ff.

2 Strom. IV 40, 3, II 266, 15f.

3 Strom. II 52, 4, II 141, 13f.

4 Strom. III 69, 3, II 227, 20ff.; cf. III 93, 2, II 239, 2; 93, 3, II 239, 5; cf. „Philo", S. 320f.

5 QDS 22, 3, III 174, 16ff.: Die Bezeichnung Gottes als ‚*ὁ τῆς εἰρήνης θεός*' wird vornehmlich mit dem Gebot der Feindesliebe (Mt. 5, 44) begründet. Es ist von Bedeutung, daß man auf die häufige Verwendung achtet, die die Bergpredigt bei Clemens findet. Nur dann können wir den letzten Sinn verstehen, den er in das Wort *εἰρήνη* legt.

6 Päd. I 70, 1, I 130, 31f.: *οὗ γὰρ τὸ πρόσωπον κυρίου ἐπιβλέπει, εἰρήνη καὶ ἀγαλλίασις*, im Anschluß an Dt. 32, 20.

7 Päd. I 99, 1, I 149, 16f.: *εἰρήνη δὲ καὶ ἀγάπη, ἀφελεῖς καὶ ἀπράγμονες ἀδελφαί.*

8 Strom. II 4, 4, II 115, 9.

9 Ezechiel Hom. 12, 2, VIII 435, 18 Baehrens.

harren *ἐν βαθείᾳ εἰρήνῃ καὶ γαλήνῃ*[1]. Ihnen eignet im Vollsinne die *ἀταραξία*, denn sie setzen allen Martern das stolze: *ἀεὶ τὸ ἀτάραχον διατηρεῖν* entgegen[2]. Es ist nicht ohne Bedeutung zu verfolgen, wie stark die Philonischen Ansichten nachwirken, wie die christlichen Alexandriner sie aber sofort mit neuem Gehalte erfüllen. Die besondere Ausformung des Clementinischen Vollkommenheitsideals macht sich bei der Fassung der *εἰρήνη* bemerkbar, die Zutaten des Origenes erklären sich aus dessen mystischer Frömmigkeit, die das Bild des Märtyrers entscheidend gestaltet hat. Bei ihm ist die *εἰρήνη* eine Hindeutung auf die Versunkenheit der Seele, die der Unio mystica mit Gott gewürdigt ist. Es ist daher nicht zufällig, daß er — in der oben erwähnten Stelle aus Martyr., wo er von der *εἰρήνη* spricht, — einen Vers aus dem Hohenlied zitiert (cap. 2, 10f.). Wie weit sind wir vom Porträt des stoischen Weisen entfernt!

Mit der *εἰρήνη* brachte Philo den Gedanken der *ἑορτή* in Verbindung. Sind doch beide nur durch Besiegung der *πάθη* möglich, und setzen sie doch den Besitz von Tugenden voraus: *μόνος δὲ ἑορτάζει τὴν τοιαύτην ἑορτὴν ὁ σοφός*[3]. Daneben sieht Philo das Wesen des Festes auch in der *θεωρίᾳ τε τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ* beschlossen[4]; in beiden Fällen handelt es sich um ein Fest, welches das ganze Leben hindurch währt[5]. Man erkennt mit leichter Mühe, daß der Inhalt des „Festes" vom Philonischen Vollkommenheitsideal her bestimmt ist. Clemens übernimmt diese Anschauungen, gibt ihnen aber im einzelnen eine besondere Ausprägung. Er stellt wie Philo die These auf: *πάντα τοίνυν τὸν βίον ἑορτὴν ἄγοντες*, aber er kombiniert sie sofort mit der anderen, daß der Gnostiker in der ständigen Gegenwart Gottes leben und sich dem unablässigen Gebete hingeben müsse[6]. Vereinte Philo Fest und Tugenden, so gibt Clemens — allerdings teilweise in Nachfolge Philos — dieser Vorstellung insofern eine neue Nuance, als er den Vollkommenen

1 Martyr. 31, I 27, 15ff. Koetschau.

2 Martyr. 4, I 5, 26 Koetschau.

3 sacr. 111, I 247, 11f.

4 spec. II 52, V 99, 15ff.

5 spec. II 46, V 98, 3f.: *ἅπαντά γε τὸν βίον ἑορτὴν ἄγουσιν*. Diese Ansichten sieht v. Arnim für stoisch an und führt sie in StVF III 609f. unter der Rubrik auf: Sapiens res divinas callet.

6 Strom. VII 35, 6, III 27, 27ff.

sich an der Tugend der anderen freuen und mit Gott ein Fest feiern läßt[1]. Eine besondere Fassung des „Fest"-Gedankens ist endlich darin zu sehen, daß unser Autor die Gemeinschaft der Gnostiker und die der Seligen als innere Einheit betrachtet. Die pneumatische Kirche auf Erden und die himmlische der Vollendeten stehen miteinander in engen Beziehungen, ‚τῷ πεύματι' weilt der Pneumatiker bereits unter den Chören der Heiligen und feiert mit ihnen geheime Feste, schließt sich dem Jubel der Engel an, selbst ein ἰσάγγελος geworden[2]. Er hat also seine Vereinzelung aufgegeben, die ihm bei Philo weithin anhaftete — nur lose ist die Verbindung mit der Synagoge —, er ist ein Glied der Kirche — an dieser Stelle zwar nur der geistigen, in Wirklichkeit aber auch der allgemeinen —, nimmt in diesem Welt und Himmel umspannenden Organismus einen bestimmten Platz ein, lebt in der Gemeinschaft als Glied des Corpus Christi mysticum und schöpft aus diesem fortgesetzten Kontakt mit der oberen Welt, diesem „Feste", Kraft für die Erfüllung der ihm obliegenden Aufgaben. Mit allem war Clemens ein wichtiger Anknüpfungspunkt für Origenes, dessen Gedanken sich in den von seinem Vorgänger abgesteckten Bahnen weiterbewegt haben[3].

---

1 Päd. I 22, 1, I 103, 7ff.: *τί γὰρ ἄλλο εὐπρεπὲς ἔργον σοφῷ καὶ τελείῳ ἢ παίζειν καὶ συνευφραίνεσθαι τῇ τῶν καλῶν ὑπομονῇ* — es handelt sich um eine allegorische Auslegung des Spiels zwischen Isaak und Rebekka. Clemens ist, wie auch Stählin im Apparat bemerkt, wörtlich von Philo abhängig (plant. 170, II 167, 22ff.). Daß es sich hierbei um ein Fest handelt, das der Gnostiker mit Gott feiert, ist ein Gedanke, den nur Clemens ausspricht.

2 Strom. VII 80, 2, III 57, 12f.: *καὶ μετὰ τῶν ὁμοίων διάγει τῷ πνεύματι ἐν τοῖς χοροῖς τῶν ἁγίων, κἂν ἐπὶ γῆς ἔτι κατέχηται.* Wir stoßen hier auf eine Vorstellung, die sich später großer Beliebtheit erfreuen sollte, cf. etwa Hieronymus, ep. 22 ad Eustochium 7, 4, CSEL 54, 154, 4ff. Hilberg: et, ut mihi ipse testis est dominus, post multas lacrimas, post caelo oculos inhaerentes nonnumquam videbar mihi interesse agminibus angelorum et laetus gaudensque cantabam: post te in odorem unguentorum tuorum currimus (Hohelied 1, 3). — Johannes Climacus, scala paradisi, gradus 27, MSG 88, 1109 C.

In Prot. 82, 6, I 62, 27f. ist freilich dieses Feiern mit den Engeln ein Vorrecht aller Christen, was der Tendenz dieser Schrift entspricht, die Herrlichkeit des Christenstandes den Ungläubigen recht eindringlich vor Augen zu stellen. Der zitierte Abschnitt ist übrigens vom Überschwang christlichen Hochgefühls getragen.

3 Origenes, c. Celsum VIII 22, II 239, 13ff. Koetschau: *ὅτι ὁ μὲν τέλειος, ἀεὶ ἐν τοῖς λόγοις ὢν καὶ τοῖς ἔργοις καὶ τοῖς διανοήμασι τοῦ τῇ φύσει*

Nach stoischer Ansicht gehört das *χαίρειν, εὐφραίνεσθαι* zu den *κατορθώματα* und ist daher ein Kennzeichen des Weisen[1]. Philo übernimmt mit der stoischen Definition der Freude auch deren Wertschätzung, bringt sie aber in engen Zusammenhang mit *ἀρετή* und *σοφία* und läßt sie eine Nachahmung der göttlichen Freude sein, die im irdischen Leben sehr selten und nur infolge eines Gnadengeschenkes rein in Erscheinung tritt (Isaak)[2]. Clemens ist im allgemeinen der gleichen Ansicht. Er schaut *ἑορτή* und *χαρά* als Einheit und sieht in ihnen Umschreibungen himmlischer Seligkeit[3]; Freudigkeit macht das Wesen des Gnostikers aus[4]: *οὗτος χαίρει μὲν ἐπὶ τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς, γέγηθεν δὲ ἐπὶ τοῖς ἐπηγγελμένοις, ὡς ἤδη παροῦσιν*[5]. Besonders auf den Erwerb der Gnosis bezieht sich die *χαρά*, bzw. die *εὐφροσύνη*[6]. Spricht der Apostel von der Milch, die er den Korinthern zu trinken gegeben hat, so deute er damit auf die ‚*τελείαν εὐφροσύνην, τὴν γνῶσιν τῆς ἀληθείας*' hin[7], während die feste Speise ein Hinweis auf die jenseitige Schau sei. Die Gnosis verschafft eine unstillbare *εὐφροσύνη*[8], und diese wächst mit den Fortschritten des Vollkommenen und erfüllt dessen Inneres in den himmlischen Wohnungen immer herrlicher und wunderbarer: *ἀιδίως ἀίδιον εὐφροσύνην καρπουμένας εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας*[9]. Der Aufstieg zur Vollkommenheit kann daher

---

κυρίου λόγου θεοῦ, ἀεί ἐστιν αὐτοῦ ἐν ταῖς ἡμέραις καὶ ἀεὶ ἄγει κυριακὰς ἡμέρας. VIII 23, II 240, 9f.: *ἀλλ' ἐν . . . ἀδιαλείπτῳ ἐστὶν ἑορτῇ ὁ ἀεὶ βίος.*

1 StVF III 501, 672: *«τῶν δὲ φαύλων οὐδεὶς χαίρει» τὸ παράπαν.*

2 Cf. „Philo", S. 324f., wo alle Belege zu finden sind.

3 QDS 39, 3, III 185, 20f.: *χαρὰν καὶ ἑορτὴν ἐν οὐρανοῖς τῷ πατρὶ καὶ τοῖς ἀγγέλοις ἑνὸς ἁμαρτωλοῦ ἐπιστρέψαντος . . .*

4 Strom. VII 80, 3, III 57, 14f.: *ὑπερευφραίνεται.*

5 Strom. VII 47, 4, III 35, 20f.; der Gnostiker besitzt bereits keimhaft alle himmlischen Güter, aber nur *κατὰ τὴν δύναμιν, οὐδέπω δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀριθμόν* (47, 7, III 35, 30f.).

6 Clemens verwendet wie Philo beide Worte als synonym; in Strom. VII 101, 3, III 71, 12ff. scheidet er zwar zwischen ihnen, indem er die *χαρά* auf die Kirche, die *εὐφροσύνη* auf den Gnostiker bezieht, aber diesen Unterschied hat er selbst in seinen Schriften nie beachtet.

7 Päd. I 36, 5, I 111, 30f.

8 Strom. VI 75, 1, II 469, 5f.

9 Strom. VII 13, 1, III 10, 14f. Für Cassian ist die perpetua laetitia ein Kennzeichen der caelestes virtutes (Coll. I 13, 3, S. 19, 26ff. Petschenig).

als ständige Mehrung der Freude beschrieben werden. Der Gnostiker ist ihrer erst im beschränkten Umfange teilhaftig geworden, seine Freude ist keine reine, sondern getrübt durch die Notwendigkeit, auf Erden — fern der himmlischen Heimat — leben zu müssen[1]. Der stoische Begriff der *χαρά* ist damit verlassen. Auch der *τέλειος* besitzt nur ein Angeld der künftigen Freude, er empfindet es als Geschenk und sieht dessen Inhalt vornehmlich in den ewigen Gütern. Stimmen darin beide Alexandriner überein, so geht doch Clemens noch einen Schritt über Philo hinaus, indem er die *χαρά* mit Christus verbindet. Schon den soeben Getauften ruft er mahnend zu: *εὐφροσύνη γὰρ ἔστω σοι διηνεκὴς καὶ ἄπαυστος ὁ Χριστός*[2]. Freude ist das Zeichen eines Christenlebens, Freude macht das Wesen des Gnostikers aus. Der starke Nachhall paulinisch-johanneischer Gedanken ist nicht zu überhören, während der stoische Einfluß demgegenüber noch mehr zurückgedrängt wird, als es schon bei Philo der Fall gewesen ist.

Mit den Worten Friede, Fest, Freude deutet Clemens letztlich den Zustand der ewigen Seligkeit an, an dem der Vollkommene schon hier auf Erden Anteil hat. Er bedient sich hierfür noch eines biblischen Wortes, das den gleichen Gedanken ausdrücken soll: *ἀνάπαυσις*[3]. Sie ist das Endziel, dem alle Frömmigkeit zustrebt[4], die Ruhe in Gott; andererseits heißt es aber auch vom Gnostiker: *ὁ ἔχων ἀναπαυόμενον τὸν θεόν*[5],

---

1 Charakteristisch für diese Doppelstimmung ist Strom. VII 75, 1, III 54, 1ff. Anders führt Strom. VII 35, 7, III 28, 2ff. diesen Gedanken durch. Der Gnostiker ist *σεμνὸς . . . . ἅμα καὶ ἱλαρὸς ἐν πᾶσι*: ernst wegen seiner Hinkehr zu Gott, heiter ob seiner Überzeugung, daß alle zeitlichen Güter göttliches Geschenk seien. Die Spannung, die zwischen beiden Stellen besteht, kennzeichnet die Einstellung des Clemens zum Irdischen: relative Anerkennung der Welt und ihrer Güter als göttlicher Gabe — die Welt als Fremde, in der man sich nur notgedrungen aufhalte und deren endgültiges Verlassen man sehnsüchtig herbeiwünsche.

2 Fragment 44, III 222, 22f.

3 Strom. II 52, 4, II 141, 14: *ἀνάπαυσις καὶ εἰρήνη* — sind typische Eigenschaften des Gnostikers.

4 Päd. I 102, 2, I 151, 16f.: *τέλος δέ ἐστιν θεοσεβείας ἡ ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ.*

5 Strom. VII 82, 4, III 58, 32; Strom. I 23, 2, II 15, 16f.: Christus ruht in den Gläubigen; weitere Belege bei Hort, S. 320. Die Gnostiker verwendeten diesen Terminus ebenfalls. Clemens umschreibt die Tatsache, daß bald der Mensch in Gott ruht, bald Gott im Menschen, auch

d. h. daß Gott im Pneumatiker wie in einem Tempel ruht[1]. Beides ergänzt sich gegenseitig und bildet den eigentlichen Inhalt der *εἰρήνη*, bzw. der *ἑορτή*.

Wenn Clemens den Gnostiker gelegentlich einmal als *θεῖος* bezeichnet[2], so legt er diesem Worte doch einen anderen Sinn unter, als die Stoa ihn damit verband[3]. Dies ergibt sich ohne weiteres aus unseren bisherigen Ausführungen, und unsere späteren Darlegungen über das Wesen der Clementinischen Vergottungslehre sollen es noch weiter verdeutlichen. Für den Augenblick mag es genügen, darauf zu achten, daß das Wort *θεῖος* durch das biblische *ἅγιος* erklärt wird[4] und daß beide nicht mehr sagen wollen, als was Clemens in der Regel mit dem Worte *τέλειος* auszudrücken pflegte.

Dies wären die hauptsächlichen Züge des gnostischen Porträts, die Clemens dem stoischen Weisen-Bilde entlehnt hat. Rein äußerlich gesehen, könnte man von einer Angleichung sprechen, eine tieferdringende Untersuchung wird jedoch auf Schritt und Tritt erhebliche Abweichungen und Umdeutungen festzustellen haben. Clemens knüpft hierbei an Philo an, der die philosophischen Termini mit biblischem Gehalte durchdrungen hat, und führt diesen Prozeß der schöpferischen Weiterbildung im Sinne der christlichen Religion fort. Nichts wäre daher abwegiger, als ihn wegen dieser äußeren Anklänge für einen

---

mit der Formel *θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος* (Strom. VII 82, 2, III 58, 26) — cf. dazu Hort, S. 319, der hierfür mehrere antike Parallelen beibringt.

1 Strom. VII 82, 4, III 58, 30f.: Die Kirche ist der große, der Mensch der kleine Tempel Gottes. Man beachte, wie der Makro-Mikrokosmos-Gedanke abgewandelt ist.

2 Strom. VII 82, 2, III 58, 25. Das Wort *θεῖος* wird nur hier dem Gnostiker beigelegt. Es ist auch sicher nicht zufällig, daß sich die Bezeichnung *θεῖος ἀνήρ* nicht bei Clemens findet. Philo verwendet sie selten (virt. 177, V 321, 14; cf. „Philo", S. 322, A. 3), Origenes meidet sie gleichfalls und erwähnt sie nur in seiner Polemik gegen Celsus, indem er Propheten und Apostel als die christlichen *θεῖοι ἄνδρες* den falschen religiösen Führern des Heidentums gegenüberstellt (c. Cels. VII 49, II 200, 6 Koetschau).

3 StVF III 606: *θείους τε εἶναι* (scil. *τοὺς σπουδαίους*). *ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν.* III 607.

4 Strom. VII 82, 2, III 58, 26; cf. auch VII 88, 3, III 62, 30f.: *ἄνθρωπος ἅγιος, ἀπαθής, γνωστικός, τέλειος. ἅγιος* steht hier also in der Bedeutung von „vollkommen" und deckt sich seinerseits wieder mit *θεῖος*.

Stoiker halten zu wollen[1]. Ist Basilakes in seiner Dissertation auch nicht sonderlich tief eingedrungen, so verdient sein Resultat doch Zustimmung: *ἐξ αὐτοῦ ... τοῦ Εὐαγγελίου καὶ τῶν θαυμασίων αὐτοῦ καρπῶν προῆλθεν ὁ γνωστικὸς τοῦ Κλήμεντος, καὶ οὐχὶ ἐκ τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων καὶ τῆς τῶν Ἐθνικῶν ἠθικῆς*[2].

Achten wir jetzt auf die Züge, die im Stoizismus keine Parallele haben, so werden wir in unserer Ansicht nur noch weiter bestärkt werden. Früher haben wir bereits darauf aufmerksam gemacht, daß der Gnostiker sich von der *ἀμνησικακία* leiten läßt und darin praktisch die Agape betätigt, die ihn innerlich beherrscht[3], wobei die Weisungen der Bergpredigt, besonders das Vaterunser, ihm vor Augen schweben. Stoischen Ansichten läuft dies stracks zuwider, denn hier gilt

---

1 Dies richtet sich besonders gegen Merk, S. 75f.: „... Zug für Zug hat Clemens den Stoiker nachgebildet", cf. S. 70.

2 Basilakes, S. 68, cf. S. 60, 66; Cognat, S. 359; Capitaine, S. 282, bekämpft mit Recht die Ansicht: „der Gnostiker unseres Clemens sei bloß ein Konterfei des stoischen Weisen, den Clemens einfach Zug für Zug nachgezeichnet habe". Cognat hat in seinem großen Werke auf die tiefgreifenden Unterschiede aufmerksam gemacht und ist dabei zu dem Endresultat gekommen: Son gnostique diffère essentiellement du sage du Portique (S. 297). Bei diesen Untersuchungen ließ er sich von dem richtigen methodischen Grundsatz leiten, den andere Gelehrte leider ganz aus den Augen verloren haben: Il ne faut pas croire que la ressemblance des formules soit toujours une raison suffisante pour conclure à l'identité de la doctrine (S. 288, cf. S. 445).

Die neuere Forschung hat diese Einsichten weithin preisgegeben und Clemens nach Möglichkeit dem Stoizismus angeglichen, so Ziegert, S. 124: „Clemens hat also der Selbsttäuschung gelebt, in dem Pneumatiker ... das christliche Idealbild zu zeichnen, ihn als den vollkommenen Christen hinzustellen ... In der Tat hat er nur den Stoizismus in anderer Form reproduziert." Ähnlich auch Courdaveaux, S. 316: „Son chrétien parfait n'est que le sage du stoïcisme", dem Christus hinzugefügt sei. Hier findet sich auch die Parallele vom Gnostiker und Epiktet, die de Faye so häufig benutzt; Kutter, Christentum, S. 152f., 155; RE³ IV, S. 161; vorsichtiger formuliert O. Stählin im Handbuch, S. 1316, A. 11: „Hier ist Clemens stark von dem Bild des stoischen Weisen abhängig." Diese Ansicht wirkt selbst bei einem Kenner vom Range G. Bardys nach: „Le gnostique ... est plus grec que chrétien" (Spiritualité, S. 212 und VSp **39**, **1934**, S. [143]).

3 Strom. VII 45, 2, III 34, 8: *ἀνεξίκακος*; andere Eigenschaften drücken das Wohlwollende, Freundliche seines Wesens aus; VII 62, 2. III 45, 1f.: *οὐ μνησικακεῖ ποτε, οὐ χαλεπαίνει οὐδενί.*

der Grundsatz: μηδὲ συγγνώμην ἔχειν μηδενί[1]. Wie völlig unstoisch ist der begeisterte Lobpreis auf das Neue und Junge, das dem Leben des Christen sein Gepräge gibt! Im Gegensatz zur häretischen Gnosis müht sich Clemens um den Nachweis, daß die Stufe des νήπιος keinen Anfang bedeute und nie überschritten werden könne. Zart, milde und einfach sind die Christen ihrem Wesen nach — auch die Vollkommenen, denn Paulus spreche von sich selbst[2] —, leicht für die Güte zu gewinnen: *ἀεὶ ἀκμάζομεν, ἀεὶ νέοι καὶ ἀεὶ ἤπιοι καὶ ἀεὶ καινοί.* Das Leben des Christen, insonderheit das des Vollkommenen, ist ein ewiger Frühling, was sich aus dem engen Kontakt mit Gott und seiner Weisheit erklärt und die Gläubigen als ein neues Geschlecht der alten Welt gegenüberstellt[3]. Clemens hat ein lebhaftes Gefühl dafür, daß mit dem christlichen Lebensideal ein neuer Abschnitt in der ethischen Entwicklung der Menschheit begonnen habe; nicht der stoische Weise ist das hohe Vorbild, dessen Haltung Clemens als aufgeblasen ablehnen würde, sondern Christus, der *τέλειος ἀνήρ*, der wahre Lehrer, in dessen Schule wir lebenslänglich gehen (*τὸ δὲ ... νήπιον παρ' ἡμῖν τοῖς ἀεὶ μανθάνουσιν*)[4] und dem als unserem hohen Vorbilde nachzufolgen unsere eigentliche Aufgabe ist.

Im Anschluß an den I. Clemens-Brief, von dem er sagt: *ὁ ἀπόστολος Κλήμης καὶ αὐτὸς ἡμῖν τύπον τινὰ τοῦ γνωστικοῦ ὑπογράφων*[5], entwirft unser Autor ein Bild vom wahren Gnostiker, das die christlichen Züge unverkennbar in Erscheinung treten läßt. Im Mittelpunkt seiner Ausführungen stehen Gnosis und Agape, daneben betont er besonders die Demut des Vollkommenen, seine Menschenliebe (*τὸ κοινωφελὲς ζητεῖ*), die in seiner Lehrtätigkeit wie im Martyrium in Er-

1 StVF III 640, 641, cf. auch die Stellen aus Senecas Schrift de clementia II 4f. und 7 — abgedruckt in StVF III 452f.; etwa die Wendung: constituamus nunc quoque, quid sit venia, et sciemus illam dari a sapiente non debere.

2 Päd. I 19, 2, I 101, 8ff.; cf. Strom. VII 45, 2, III 34, 7: *ἥμερος καὶ πρᾶος ἀεί.*

3 Päd. I 19, 3—4, I 101, 11ff.; 20, 3—4, I 101, 33ff.; auch 17, 1, I 100, 3f.

4 Päd. I 17, 3, I 100, 15f.; 18, 4, I 100, 31f.

5 Strom. IV 105, 1, II 294, 18f.

scheinung tritt[1]. Es ist also das uns bereits vertraute Porträt des *τέλειος*, das er im I. Clemens-Brief wiederfindet und das von stoischen Ansichten weit entfernt ist.

Von einer neuen Seite erscheint uns der Vollkommene, wenn wir auf die engen Beziehungen achten, die ihn mit der Kirche verbinden. Hier will ich nur den einen Zug erwähnen, daß es von ihm heißt: *εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφῆναι*[2]; er ist in Wahrheit Ältester der Kirche, auch wenn er kein eigentliches Amt bekleiden sollte[3], und bei all seinem Tun blickt er unentwegt auf die großen Vorbilder, mit denen er in ständigem Kontakt steht, auf die Patriarchen und Propheten, auf die Engel und schließlich auf den Herrn selbst[4]. Irdisches und Himmlisches sieht Clemens in einer großzügigen Schau vereinigt; die irdische Kirche setzt sich in der himmlischen fort[5]. Die irdische Hierarchie stellt nur dar *μιμήματα* ....

---

1 Strom. IV 105, 2—113, 3, II 294, 20—298, 9. Es ist aufschlußreich, diesen Abschnitt mit den entsprechenden Partien des I. Clemens-Briefes zu vergleichen. Unser Autor hat mit feinem Spürsinn die Stellen herausgefunden, die für seine Ansicht zu sprechen scheinen. So zitiert er I. Clem. 1, 2f. (§ 105, 2), 22, 3 (§ 109, 2; in 109, 3 bezeichnende Hinzufügung: *γνῶσιν γὰρ αἰνίττεται διὰ τούτων*), 36, 2 (§ 110, 2: *τῆς ἀθανάτου γνώσεως*), 40, 1 (§ 110, 3: *τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως*), 41, 4 (§ 110, 5), weil er hier Hinweise auf seine Gnosis-Lehre zu sehen glaubt. In § 111, 3ff. führt er I. Clem. 50 an als Beleg für seine Hochschätzung der Agape, wobei er diesen Beweis durch Hinzuziehung von I. Kor. 13 verstärkt. I. Clem. 17f. unterstützen seine These von der Notwendigkeit der Demut aufs glücklichste (§ 105—107).

Ist schon die Zusammenstellung von Zitaten, die Clemens diesem Briefe entnimmt, von Interesse, so müssen die Erweiterungen nicht mindere Aufmerksamkeit erwecken. So wird I. Clem. 17, 2 mit dem Zusatz versehen: *μετριοπαθῶν δὲ ἔλεγεν* (§ 106, 1 — I. Clem. liest: *ταπεινοφρῶν*). In § 107, 4 leitet er I. Clem. 18, 4 mit der Wendung ein: *γνωστικῶς μετριοπαθῶν*, wobei stichwortartig der gleiche philosophische Terminus wiederkehrt. Der Satz, daß man sich desto mehr dem göttlichen Lichte nähere, je „gnostischer“ man geworden sei (§ 107, 6), hat in I. Clem. keine Parallele. Unserem Autor eigentümlich ist auch die Erklärung von *τὸ κοινωφελὲς ζητεῖ* (I. Clem. 48, 6): *ἐάν τε μαρτυρῇ ἐάν τε καὶ παιδεύῃ ἔργῳ τε καὶ λόγῳ* (§ 111, 1).

2 Strom. VI 106, 1, II 485, 10.

3 Strom. VI 106, 2, II 485, 10ff.: ... *οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος*.

4 Strom. VII 63, 1, III 45, 17ff.

5 Strom. VI 108, 1, II 486, 4: *τῇ ἀνωτάτω ἐκκλησίᾳ*.

ἀγγελικῆς δόξης[1]; auf Erden gibt es eine Rangfolge, die von den Gläubigen bis zur höchsten Klasse der Erwählten emporführt[2], und dem entspricht im Jenseits ein fortgesetztes Aufsteigen in immer erhabenere himmlische Wohnungen[3]. Es ist eine Konzeption, die, rein formal betrachtet, in manchem an die häretische Gnosis erinnert[4], in der man aber mit vielleicht größerem Rechte eine erste Vorwegnahme areopagitischer Ansichten sehen dürfte. Der Gnostiker, der nur ein Glied in diesem gewaltigen, Erde und Himmel umspannenden Organismus bildet, ist prinzipiell vom stoischen Weisen verschieden, der selbstgenügsam und selbstsicher in sich ruht.

b) Die ἀπάθεια des Gnostikers

Wir kommen zum gleichen Ergebnis, wenn wir das Wesen der clementinischen *ἀπάθεια* zu erfassen suchen. Scheinbar ist

---

1 Strom. VI 107, 2, II 485, 29.

2 Auf diese Rangfolge kommt Clemens des öfteren zu sprechen, cf. Strom. III 69, 1, II 227, 10f.: . . . *τὴν κλῆσιν τήν τε ἐκλογὴν δευτέραν καὶ τρίτον τὸ εἰς τὴν πρώτην τιμὴν κατατασσόμενον γένος*; Strom. VI 107, 2, II 485, 24ff.: *καὶ τῶν ἐκλεκτῶν . . . . ἐκλεκτότεροι οἱ κατὰ τὴν τελείαν γνῶσιν καὶ τῆς ἐκκλησίας αὐτῆς ἀπηνθισμένοι . . . .*; QDS 36, 1, III 183, 17f.: *τινὲς καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἐκλεκτότεροι*; cf. auch Fragment 24, III 212, 26ff.: deinde profectus et provectiones significat animarum adhuc in carne positarum . . .

3 Strom. VI 107, 3, II 485, 32ff.: unterscheidet drei Stufen: *διακονήσειν μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα ἐγκαταταγῆναι τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ προκοπὴν δόξης* und als Endziel *»εἰς τέλειον ἄνδρα«* (Ephes. 4, 13); VI 114, 1, II 489, 6f.: *ἀναλόγως ἄρα καὶ <αἱ> μοναὶ ποικίλαι κατ' ἀξίαν τῶν πιστευσάντων*; 114, 3, II 489, 11ff.: die Unterschiede angedeutet durch das 30-, 60- und 100fältig in Mt. 13, 8 — cf. die Aussage der Presbyter bei Irenaeus, adv. haer. V 36, 2. Ähnlich auch Strom. IV 36, 3, II 264, 12f.; VII 10, 1—2, III 8, 29ff., bes. 9, 4f.: Ephes. 4, 13 als höchste Stufe.
Die Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberge gibt Clemens Gelegenheit, einiges über die Tätigkeit der Gnostiker nach dem Tode auszusagen: *ἐργάσονται μὲν οὖν κατὰ τὰς μονὰς τὰς ἀναλόγους ὧν κατηξιώθησαν γερῶν, συνεργοὶ τῆς ἀρρήτου οἰκονομίας καὶ λειτουργίας* (Strom. IV 37, 1, II 264, 21ff.). Man vergleiche damit die Darlegungen über das Wirken der Engel, die sich besonders in Strom. VII finden (3, 4, III 4, 20f.: deutliche Parallele von Gnostikern und Engeln; 9, 2f., III 8, 14ff., wo es von den einzelnen Engelklassen u. a. heißt: *σωζόμενοί τε καὶ σῴζοντες*).

4 Clemens verwendet gelegentlich zur Charakteristik der Vollkommenen Bezeichnungen, die an die häretische Gnosis erinnern, cf.

gerade hier die Verwandtschaft unseres Autors mit der Stoa besonders groß, und es hat daher auch nicht an Forschern gefehlt, die ihn von dorther verstehen wollen und einseitig die philosophischen Entlehnungen betrachten[1]. Untersucht man aber die Eigenart seiner *ἀπάθεια*-Deutung genauer, so erkennt man bald, wie verwachsen diese Tugend mit dem Clementinischen Vollkommenheitsideal in allen seinen Bezirken ist. Man könnte dieses von der Perspektive der *ἀπάθεια* aus darstellen, und man würde dabei kaum einen wesentlichen Zug zu übergehen haben. Die Gelehrten haben diese feine Verästelung bisher wenig beachtet, sondern sich meist damit begnügt, einige charakteristische Abschnitte zu zitieren und die Verstiegenheit dieser Anschauung zu betonen. Je eifriger man aber den Beziehungen zwischen *ἀπάθεια* und Vollkommenheit nachgeht, um so überraschter ist man über die große Geschlossenheit, die der Vollkommenheitslehre unseres Autors eignet; und nur von hier aus, mit einem Blick, der die *ἀπάθεια* nicht als isolierte Größe, sondern als Glied eines Organismus betrachtet, kann die Frage nach ihren Ursprüngen richtig beantwortet werden.

Daß man diese nicht einseitig im Stoizismus suchen darf, zeigt uns bereits die Art, wie jene allmählich entsteht. Die *ἀπάθεια*, die als ‚*παντελὴς τῆς ἐπιθυμίας ἐκκοπή*' definiert wird[2], kommt infolge anhaltender Übung zustande. So führt die mit Ausdauer betriebene Standhaftigkeit (*καρτερία*) zu

---

Strom. VII 77, 1, III 54, 28: *κατὰ τὴν κτίσιν τὴν ἐξειλεγμένην* (cf. Hort, S. 310f.); VII 88, 3, III 62, 29ff.: *τὸ διάφορον . . . . γένος; τέλειος, μορφούμενος τῇ τοῦ κυρίου διδασκαλίᾳ* (cf. Hort, S. 327: that Cl. uses gnostic terms in a different sense); QDS 36, 1, III 183, 24: *τοῦτ' ἔστι τὸ σπέρμα.*

1 Ich führe nur einige Beispiele an. Preische, S. 14: perfectam *ἀπάθειαν* ostendit, ut Stoicum profecto quendam videre credas, cf. S. 42; de Faye, S. 295: l'apathie de Clément est absolument identique (sic!) à l'apathie des stoïciens; auf S. 299 betont er die enge Verwandtschaft zwischen Clemens und Epiktet, jener biete ‚un fragment des entretiens d'Épictète'. Einen leichten christlichen Einschlag (à la surface) kann ja auch de Faye nicht leugnen, was ihn aber nicht hindert, zu behaupten: l'idée est foncièrement stoïcienne (S. 300). Hort, S. XLIII: too much attracted by the Stoic ideal; Daskalakis, S. 97: Clemens teile bei der Apathie „die ganze stoische Auffassung"; Giffert, S. 186 u. a.

2 Strom. VI 74, 1, II 468, 30f.

ihr[1], so steigert sich die *ἐγκράτεια* bis zu diesem Gipfel[2], so ist die *μετριοπάθεια* ein notwendiges Durchgangsstadium[3]. Immer geht es um das Gewinnen einer *ἕξις*, das nur *ἐξ ἀσκήσεως* erfolgt[4], d. h. die *ἀπάθεια* wird im Rahmen der stoischen Tugendlehre behandelt. Sie wird aber auch von der Gnosis bewirkt, denn Clemens sagt ausdrücklich: *ἡ γνῶσις .... ἀπὸ τῶν παθῶν ἀπάγων καὶ χωρίζων τὴν ψυχήν*[5], was indes nicht ausschließt, daß an anderen Stellen die Befreiung von den *πάθη* Voraussetzung für den Empfang der Gnosis ist. Er vertritt immer beides, beides wächst in gegenseitigem Sich-Durchdringen.

Führt uns dieses bereits über die Stoa hinaus, so ist das vollends der Fall bei einer Stelle des Päd., die uns deutlich zeigt, wie eng die Zusammenhänge zwischen *ἀπάθεια* und Eucharistie sind. Wir sprachen bereits früher von der Bedeutung, die dieses Sakrament als Quelle der Christusliebe und als eine die *φθορά* überwindende Kraft besitzt, wir lernen es jetzt als eine Macht kennen, die das ganze Leben umzugestalten vermag. Der enge Kontakt mit dem sakramentalen Christus hat zur Folge: *ἵνα καταργήσωμεν τῆς σαρκὸς ἡμῶν τὰ πάθη*[6]. Die Apathie ist also nicht allein ein Zustand, der durch menschliches Streben entsteht, er ist ebenso göttliches Geschenk und als solches an das sakramentale Gnadenleben der Kirche ge-

---

1 Strom. II 103, 1, II 169, 24f.: *ἥ γε μὴν καρτερία ... δι' ὑπομονῆς ἀπάθειαν καρπουμένη.*

2 Strom. IV 138, 1, II 309, 11f.: *οὐκ ἐγκρατὴς οὗτος ἔτι, ἀλλ' ἐν ἕξει γέγονεν ἀπαθείας ...*; genaue Parallele in Ecl. 45, III 149, 19ff.: *ἐπεὶ οὐδὲ ὁ ἐγκρατὴς ἐστιν ἀπαθής ...*

3 Strom. VI 105, 1, II 484, 29f.: *ὁ τοίνυν μετριοπαθήσας τὰ πρῶτα καὶ εἰς ἀπάθειαν μελετήσας ...*; VI 74, 1, II 468, 29f.

4 Cf. die beiden in A. 3 zitierten Stellen; Strom. VII 13, 3, III 10, 23f.: konfrontiert das *τῷ φύσει ... ἀπαθές*, das nur Gott eignet, und das *ἐξ ἀσκήσεως εἰς ἀπάθειαν*, was für den Gnostiker zutrifft. Die Apathie als *ἕξις* wird von Clemens auch sonst erwähnt, cf. Strom. VII 10, 1, III 9, 4: *εἰς ἕξιν ἀπαθείας*; VII 88, 4, III 63, 7: *ἐν τῇ ἕξει τῆς ἀπαθείας καταβιοῦντες*; IV 40, 1, II 266, 7: *ἐν ἕξει γίνεται ταὐτότητος ἀπαθοῦς.*

5 Strom. VII 71, 3, III 51, 19f.; Strom. VI 74, 1, II 468, 28ff. gehört nicht hierher, denn *γνῶσις* steht hier in der Bedeutung von „Erkenntnis", die zur „Selbstbeherrschung" führt (cf. Deutsches Übersetzungswerk IV, S. 287), weil sie das ethisch Wertvolle von der Sünde scheidet.

6 Päd. I 43, 1, I 115, 29; unserer Analyse liegt der ganze Abschnitt zugrunde.

bunden. Damit kombiniere man Prot. 118, 4, I 83, 25f.! Clemens fordert in schwungvollen Worten die Heiden auf, die alte Gewohnheit fahren zu lassen, sich zum Christentum zu bekehren und ein neues Leben zu führen. Dabei erinnert er sie an Odysseus, der an den Mast seines Schiffes gebunden den Lockungen der Sirenen entging: *καὶ τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος ἁπάσης ἔσῃ τῆς φθορᾶς λελυμένος*. Bald darauf redet Clemens den greisen Tiresias an und ruft ihm mahnend zu: *ἰδού σοι τὸ ξύλον ἐπερείδεσθαι δίδωμι*[1]. Vergleicht man beide Stellen miteinander, so wird die Absicht unseres Autors ganz klar: *Das Kreuz Christi verleiht die Kraft zur Weltüberwindung*, es reißt aus allen alten Beziehungen heraus und öffnet den Zugang zum Himmel. Die Apathie zu erwähnen, lag hier kein Anlaß vor, aber was im allgemeinen gilt, wird auch im besonderen zutreffen, zumal wenn man bedenkt, wie eng Clemens den Gewinn der Apathie mit der Eucharistie verbindet. Von diesem Untergrunde aus müssen wir alles verstehen, was er über die *ἄσκησις* sagt, die schließlich zur *ἕξις ἀπαθείας* führt. Mögen diese stoischen Formulierungen in den Strom. noch so sehr die Oberfläche beherrschen, wir dürfen davor unseren Blick nicht verschließen, daß sie in einen anderen Boden eingepflanzt sind.

Suchen wir das *Wesen der* *ἀπάθεια* näher zu bestimmen, so stoßen wir besonders in den Strom. auf Wendungen, die sehr hochgespannt sind und das Ideal in unwirkliche Höhen rücken. Die *μετριοπάθεια* wird nur als Durchgangsstadium gewertet; was den Vollkommenen charakterisiert, ist die *ἀπάθεια*[2], d. h. das Erfüllen der Forderung: *τὸ τῆς ψυχῆς ἐκκόψαι πάθος*[3], das Überwinden jeder *ἐπιθυμία*[4] und das Leben auf der Erde, als habe man diese bereits unter sich gelassen und die Existenzform des *ἄσαρκος* erreicht[5]. Der Gnostiker ist der wirkliche

---

1 Prot. 119, 3, I 84, 18f.

2 Strom. VI 74, 1, II 468, 29ff.; VI 105, 1, II 484, 29f.

3 Strom. VII 72, 4, III 52, 8; Ecl. 31, 3, III 146, 21ff.; Strom. II 125, 4, II 181, 6.

4 Strom. VII 74, 9, III 53, 29f.: *ὁ γνωστικὸς ἐργάτης, ὁ κρατῶν μὲν »τῶν κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν« ἐν αὐτῇ ἔτι τῇ σαρκὶ ὤν*; Strom. III 69, 3, II 227, 17f.

5 Strom. VII 86, 7, III 62, 9: *ἀλλ' οἷον ἀσάρκῳ ἤδη καὶ ἄνω τῆσδε τῆς γῆς γεγονότι*; cf. Strom. VII 79, 3, III 56, 21: *ὡς γνωστικός, ὡς ἄσαρκος*; Strom. VI 75, 3, II 469, 16f.: *ζῇ τε αὖ νεκρώσας τὰς ἐπιθυμίας καὶ οὐκέτι συγχρῆται τῷ σώματι.*

Mensch, weil es von ihm gilt: ὁ ἔξω τῶν παθῶν[1], alle Einzeltugenden sind gleichsam Wege, die zu diesem Gipfel führen[2] und deren man nach dessen Erreichung im Grunde nicht mehr bedarf[3]. Ja, selbst die εὐπάθεια hat er nicht mehr nötig! Breit und ausführlich polemisiert Clemens gegen ein falsches Bild, das gewisse, nicht näher bezeichnete Kreise[4] vom Vollkommenen entwerfen: λῆρος γὰρ καὶ τὸ φάσκειν τὸν γνωστικὸν καὶ τέλειον μὴ δεῖν ἀφαιρεῖν θυμοῦ καὶ θάρσους[5], daß er εὐθυμία, ζῆλος, ὄρεξις besitzen müsse[6], weil er nur dann Widerwärtigkeiten ertragen und das Gute erstreben könne. War es ein stoischer Grundsatz: φοβηθήσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβηθήσεσθαι δέ[7], so überbietet Clemens auch diese Haltung.

---

1 Strom. VII 65, 4, III 47, 1f.: ... ὑπερβὰς ὅλον τὸν ἐμπαθῆ βίον.

2 Wir haben bereits bei der Schilderung der Kardinaltugenden auf die Zusammenhänge hingewiesen, die zwischen ihnen und der ἀπάθεια bestehen (cf. S. 467ff.); Patrick, S. 163, deutet ähnliches an: he not only has borrowed the word and the conception, but the theory of relation of other virtues to this fundamental virtue. Für die ἀνδρεία cf. Strom. VII 67, 3, III 48, 18ff.: Sie wächst in dem Maße, wie es dem Menschen gelingt ‚τῶν παθῶν κρατεῖν'; für die σωφροσύνη cf. Strom. VII 67, 8, III 49, 3f.: ὡς εἶναι τὸν γνωστικὸν σώφρονα καὶ ἀπαθῆ, ταῖς ἡδοναῖς ... ἄτεγκτον.

3 Strom. VI 76, 1—2, II 469, 20ff. — aber diese Stelle steht isoliert. Man übersehe ferner nicht, daß Clemens die Apathie sofort in Zusammenhang mit der Agape bringt! Der Gnostiker ist als φίλος θεοῦ über alle ἐπιθυμία erhaben, und wenn er der ἀνδρεία nicht mehr bedarf, so deshalb, weil es von ihm gilt: τῷ γε μὴ παρόντι, ὅλως δὲ ἤδη συνόντι τῷ ἐραστῷ (Z. 21). Vergleicht man schließlich diesen Abschnitt mit den in der vorigen Anmerkung zitierten Sätzen, so sieht man, daß Clemens die Kardinaltugenden für den Vollkommenen durchaus nicht als überflüssig ansieht.

4 Strom. VI 73, 1, II 468, 14: ἤ τισιν ἔδοξεν; 73, 2, II 468, 16: φασίν; 73, 3, II 468, 17: ἀλλ' οὐκ ἴσασιν .... οὗτοι; 75, 1, II 469, 4: κἂν λέγωσί τινες. Stoiker können darunter schwerlich verstanden sein, denn ihnen gegenüber wäre der Vorwurf, die Größe der Agape zu verkennen, unangebracht. Eher möchte man an christliche Kreise denken, die das ἀπάθεια-Ideal des Clemens kritisierten. Da man die Gemeinde nicht gut als ‚τινές' bezeichnen könnte, so hätte man die Gegner vielleicht im eigenen Lager der Gnostiker selbst zu suchen, bei denen, die sich größerer Zurückhaltung befleißigten und stärker mit den Gegebenheiten des irdischen Lebens rechneten. Doch bleibt diese Angelegenheit dunkel.

5 Strom. VI 72, 3, II 468, 9f.

6 Strom. VI 73, 1—2, II 468, 11ff.

7 StVF III 431.

indem er dem Vollkommenen die παθητικὰ ἀγαθά abspricht[1]. Man hat darauf hingewiesen, daß dies eine ungesunde Übersteigerung der ἀπάθεια darstellt, aber man beachte, daß Clemens sich eigentlich nur hier so schroff ausdrückt, wo er den stoischen Weisen übertrumpfen will, und daß er sofort allem eine besondere Klangfarbe gibt, indem er seine Ausführungen mit der Agape verbindet. Wenn der Gnostiker die εὐπάθειαι entbehren kann, dann nur deshalb, weil die Agape ihm ein seliges Haben und Besitzen verschafft hat, das alle ὄρεξις überflüssig macht: ἐν οἷς ἔσται, δι' ἀγάπης ἤδη γενόμενος[2]. Das starre stoische Ideal, das scheinbar überboten wird, wird in Wirklichkeit durch die Agape innerlich umgeformt. Man nähert sich Gott (πρὸς τὸν ἀπαθῆ θεόν) durch die Agape und verharrt als Liebender: ἐν τῇ μιᾷ ἕξει . . . τῇ ἀμεταβόλῳ[3].

1 Strom. VI 74, 2, II 468, 31ff.: Der Gnostiker enthält sich τῶν παρακειμένων τοῖς πάθεσιν παθητικῶν ἀγαθῶν, darunter auch der εὐλάβεια. — Der Kampf zwischen Clemens und den τινές um die rechte Fassung der ἀπάθεια ist nicht ein vereinzelter gewesen, sondern nur ein Glied einer langen Kette. So milderte z. B. Seneca die Übersteigerungen des älteren Stoizismus: non educo sapientem ex hominum numero nec dolores ab illo sicut ab aliqua rupe nullum sensum admittente summoveo (ep. 71, 27, S. 250, 14ff. Hense); oder: ne extra rerum naturam vagari virtus nostra videatur, et tremet sapiens et dolebit et expallescet. hi enim omnes corporis sensus sunt (ep. 71, 29, S. 251, 7ff.). Philo schwankt zwischen ἀπάθεια und μετριοπάθεια und vertritt je nach den Erfordernissen des Augenblicks bald diesen, bald jenen Standpunkt. Ja, in den armenischen Texten wird die Apathie heftig getadelt und als superbia gewertet (cf. „Philo", S. 267f.). Es ist endlich nicht ohne Interesse zu beobachten, daß Augustin sich die Position der von Clemens angegriffenen τινές zu eigen macht: apud nos autem iuxta scripturas sanctas . . . cives sanctae civitatis Dei in huius vitae peregrinatione secundum Deum viventes metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, was durch Anführen zahlreicher biblischer Beispiele erhärtet wird (de civitate dei XIV 9). Über Augustins Stellung zur Apathie cf. Bardys Ausführungen im DSp I, Sp. 739. Cassian dagegen vertritt wieder die strenge Haltung, wie sie sich bei den Alexandrinern und Evagrius Ponticus findet (coll. I 6f., S. 12, 7ff. Petschenig, cf. Bardy, ebda. Sp. 739f.).

2 Strom. VI 73, 4, II 468, 20f.

3 Strom. VI 73, 6, II 468, 25f.; 73, 5, II 468, 22f. Fénelon hat auf diese Zusammenhänge zwischen Apathie und Liebe besonders geachtet, sie aber ganz im quietistischen Sinne gedeutet: l'amour pur met l'âme dans une extinction universelle de tous désirs, même spirituels (le gnostique, c. 7, S. 192 Dudon), d. h. die Apathie wäre im Grunde lediglich eine Umschreibung für ‚cette sainte indifférence' (ebda.) und schließe

Die letzte Konsequenz dieser streng gefaßten *ἀπάθεια* wäre die Sündlosigkeit, denn nur dann wäre es möglich, eine derartige Höhe zu erklimmen. Clemens schreckt davor nicht zurück, sie dem Gnostiker zuzusprechen, was man aus der gelegentlichen Wendung erschließen darf: *τὰ μὲν πάθη ἀποτιθεμένους, ἀναμαρτήτους δὲ γινομένους*[1]. Er hat mit dieser These bei den griechischen Vätern keinen Anklang gefunden; so lehnt z. B. einer der glühendsten Lobredner der *ἀπάθεια*, Johannes Climacus, den Gedanken der Sündlosigkeit, der sich mit ihr verbinden solle, entschieden ab[2], und im Westen sieht Augustin gerade in deren Notwendigkeit einen schlagenden Beweis für die Unmöglichkeit der Apathie[3]. Clemens selbst ist hier indes nicht über ein Schwanken hinausgekommen, denn in anderen Abschnitten lehnt er ein Freisein von Sünden nicht ohne Entschiedenheit ab, wie ich weiter unten zeigen will. Jedenfalls wäre es voreilig, aus vereinzelten Sätzen eine feststehende Meinung des Clemens konstruieren zu wollen, wie es Fénelon getan hat, ohne die gegenteiligen Behauptungen gebührend zu berücksichtigen.

Beobachten wir schon hier eine Umdeutung der stoischen Konzeption der Apathie, obwohl sich Clemens ersichtliche Mühe gibt, deren Formulierungen zu übernehmen, so wird jene bei Prüfung der Gedanken, die der Christ Clemens äußert, noch deutlicher in Erscheinung treten. Mustern wir daraufhin die Vorbilder, die es beim Streben nach Apathie nachzuahmen gilt, so fällt uns sofort die unphilosophische Haltung

---

jede Betätigung der Tugend aus (cf. S. 191: le gnostique ayant passé au delà de toute purification, de toute œuvre de vertu, cf. S. 202).

1 Strom. VII 14, 2, III 11, 4; die Wendung *τὴν ἐκ πίστεως ἀπάθειαν* (VII 14, 3, III 11, 6f.) ist mir nicht verständlich. Clemens meint damit wohl nichts anderes, als daß der Glaube Voraussetzung für den Gewinn der Apathie sei. Fénelon, S. 193, greift die Clementinische Nebeneinanderstellung von Apathie und Sündlosigkeit begierig auf: qu'elle (scil. die Seele) n'a plus de mal à réprimer!

2 Johannes Climacus, scala paradisi, gradus 28, MSG 88, 1132 B: *κἂν πᾶσαν τὴν κλίμακα τῶν ἀρετῶν ἀναβέβηκας, ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν προσεύχου*; cf. gradus 4, MSG 88, 680 D: man kritisiert nicht die *πλημμελήματα* des Seelenleiters, die dieser trotz der *ἀπάθεια* besitzt; gradus 5, MSG 88, 780 B — die Stimmung des Frommen: *τὸ διὰ παντὸς χρεώστην λογίζεσθαι.*

3 Augustin, de civitate dei XIV 9: tunc itaque *ἀπάθεια* ista erit, quando peccatum in homine nullum erit.

des Clemens auf. Gewiß ist die Bezeichnung Gottes als ἀπαθής bei ihm nicht selten[1], wobei er an eine bestimmt ausgeprägte Tradition anknüpfen kann[2], aber dieser Einzelzug löscht bei ihm niemals den reichen Inhalt seines Gottesgedankens aus. Was er alles unbewußt in das Wort ἀπαθής hineingelegt hat, verrät der Satz, man nähere sich Gott (πρὸς τὸν ἀπαθῆ θεόν) durch die Liebe[3].

Neben Gott ist Christus das hohe Vorbild der ἀπάθεια. Von ihm sagt Clemens aus: τοῦ κυρίου ἀπαθοῦς ἀνάρχως γενομένου[4]. Bei der Menschwerdung nahm der Herr τὴν σάρκα τὴν ἐμπαθῆ an, aber — fährt unser Autor fort — εἰς ἕξιν ἀπαθείας ἐπαίδευσεν[5], ein Ziel, dem auch wir zustreben sollen[6]. Nie ist er während seines Erdenwandels von einem κίνημα παθητικόν beunruhigt worden, weder Lust noch Trauer fanden bei ihm Zutritt. Ja, selbst sein Körper war den Notwendigkeiten des irdischen Lebens, den Gefühlen des Hungers und Durstes, nicht unterworfen, da es von ihm galt: δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ. Christus aß eigentlich nur, um die Doketen zu widerlegen[7]! So findet sich bei ihm die ἀπάθεια in der ausgeprägtesten Weise und ist in dieser Vollendung einem Menschen, so sehr er auch dem Herrn nacheifern mag, unerreichbar. Die Forschung hat es nicht unterlassen, auf die Verstiegenheit dieses Ideals hinzuweisen und eine allerdings frappante Übereinstimmung mit einem Valentin-Fragment auf-

---

1 Cf. die Belege bei Stählin im Registerband, S. 252, rechte Spalte, ἀπαθής Nr. 3, wo sechs Stellen angeführt werden. Besonders aufschlußreich ist Strom. IV 151, 1—2, II 315, 16ff.

2 I. Clem. 19, 3: ἀόργητος (cf. Diognetbr. 8, 8); Athenagoras, libellus pro Christianis, cap. 21, S. 137 Geffcken; Justin, apol. I 25, 2, S. 20, 18 Krüger: θεῷ ... ἀπαθεῖ; 58, 3, S. 49, 30: ἀπαθῆ βίον (als christliches Ziel); dialogus 124, II 446 Otto: τοὺς καὶ θεῷ ὁμοίως ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους; Tatian, oratio ad Graecos, cap. 19, S. 22, 2ff. E. Schwartz.

3 Strom. VI 73, 6, II 468, 25f.

4 Strom. VII 7, 2, III 7, 4; cf. zu ἀνάρχως Hort, S. 298: that in the Lord ἀπάθεια was not the result of a struggle and process, as in man. Dies erhebt den Herrn von Anfang an über jeden φθόνος. Strom. VII 72, 1, III 51, 33: εἷς ... μόνος ὁ ἀνεπιθύμητος ἐξ ἀρχῆς, ὁ κύριος.

5 Strom. VII 7, 5, III 7, 16.

6 Strom. VII 10, 1, III 9, 4: εἰς ἕξιν ἀπαθείας — als menschliche Aufgabe.

7 Strom. VI 71, 2, II 467, 9ff.

zudecken[1]. Darauf wäre zu erwidern, daß sich diese hochgegriffenen Ausführungen nur hier finden, in einem Abschnitt des Stroma VI, der überhaupt die Höhe des Ideals sehr nachdrücklich betont. Sonst redet Clemens eine andere Sprache, so wenn er mahnt: *καὶ τὸν σωτῆρα ἐνστερνίσασθαι, ἵνα καταργήσωμεν τῆς σαρκὸς ἡμῶν τὰ πάθη*[2]. Die Nachfolge Christi erschöpft sich für ihn nicht darin, einem abstrakten, unwirklichen Wesen zu folgen, sondern sie ist vornehmlich ein gehorsames Nacheifern, das sich auf ein enges, persönliches, von warmem Affekt erfülltes Verhältnis zum Herrn gründet. Wenn wir in einem der nächsten Abschnitte den Clementinischen Gedanken der Imitatio Christi in der Fülle seiner Beziehungen entfaltet haben, werden wir noch besser erkennen, wie unzulässig es ist, eine isolierte Stelle herauszugreifen und als charakteristisch für unseren Autor hinzustellen. Sieht Clemens also im Herrn das Vorbild für alle menschliche Apathie, so muß man alles das mitklingen hören, was er nicht jedesmal ausgesprochen hat, was für ihn aber als wesentlich immer mitschwingt und den Reichtum seines Christus-Bildes ausmacht[3].

Alle menschliche *ἀπάθεια* ist nur *ἐξ ἀσκήσεως* zu gewinnen, sie ist *μίμησις θεοῦ* und führt zur *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν*; d. h. Clemens verbindet die Apathie mit seinem Gottesgedanken, wobei er sich zur Verdeutlichung platonischer Formeln bedient. Wir begegnen ihnen recht häufig[4] und stoßen auch auf den anderen, von Philo gern verwendeten Gedanken, daß der Mensch dadurch zur *μονάς* werde und Gott

---

1 Bei Clemens, Strom. III 59, 3, II 223, 12ff.

2 Päd. I 43, 1, I 115, 28f.

3 In Strom. VI 71, 3, II 467, 15ff. werden die Apostel als Vorbilder der Apathie hingestellt. Sie überwanden *διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας* nicht nur die Affekte wie Zorn, Furcht und Trauer, sondern selbst die *παθητικὰ κινήματα*, was Clemens im folgenden auch vom Gnostiker fordert.

4 Ich führe nur einige Beispiele an: Strom. IV 138, 1, II 309, 12f.: *σχῆμα θεῖον ἐπενδύσασθαι ἀναμένων*, d. h. er verharrt ständig wie Gott in der Apathie; Strom. IV 151, 1—2, II 315, 16ff.; cf. damit 152, 1, II 315, 25f.: *εἰς δὲ τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος*; Strom. VI 137, 4 und 138, 3, II 501, 22f. und 502, 6ff.; für den Gedanken der *ἐξομοίωσις* cf. etwa Strom. IV 147, 1, II 313, 14f.: *‹τὸ διὰ› τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἐξομοίωσιν ἀπαθῆ καὶ ἐνάρετον γενέσθαι*; man beachte auch die Nebeneinanderstellung von *ἀπαθῆ καὶ ἐνάρετον*; Strom. VII 13, 3, III 10, 23ff.; VII 84, 2, III 60, 5ff.

auch insofern nachahme[1]. Patrick hat nicht unrecht, wenn er hierüber das Urteil fällt: Clement's conception . . . differs from the Stoic conception . . . in respect of the goal of assimilation to God with the immediate vision of Him[2].

Was Clemens im Grunde unter dieser *ἐξομοίωσις* versteht, wird noch klarer, wenn man bedenkt, daß er *ἀπάθεια* und *ἀγάπη* eng aneinander rückt. Man lese nur aufmerksam Strom. VII 84, 2, III 60, 5ff., wo man einer Verschlingung dieser verschiedenen Motive begegnet: *ἀπαθείας, καθ' ἣν ἡ τελείωσις τοῦ πιστοῦ δι' ἀγάπης »εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας« προβαίνουσα ἀφικνεῖται, ἐξομοιουμένη θεῷ.* Die Vollendung des Gläubigen erfolgt durch die Liebe, bzw. durch die Apathie, in beidem sieht Clemens die *ἐξομοίωσις* erfüllt. Die Agape ist das eigentliche Motiv beim Erwerb der Apathie[3] und zugleich deren wesentlicher Inhalt. So begründet er die Tatsache, daß der Gnostiker auch über die *εὐπάθειαι* erhaben sei, durch den ständigen Hinweis auf dessen Verbindung mit Gott, die in der Liebe erfolge. Bedarf dieser doch des Mutes nicht, da ihm nichts Schlimmes begegnen und ihn aus Gottes Liebe reißen könne, ist er doch über den Frohsinn erhaben, da die Agape ihn nicht in Trauer fallen läßt, kann er doch nie in Zorn geraten, da er stets Gott zugewandt ist[4]. Ja, Clemens geht noch einen Schritt weiter und sieht in der Apathie eine Vorstufe für den Gewinn der Liebe, die als das leuchtende Endziel erscheint. In Strom. VI 105, 1, II 484, 29ff. stellt er die

---

1 Strom. IV 152, 1, II 315, 26: *μοναδικὸς γίνεται*; nach § 157, 2, II 318, 5f. ist das *μοναδικὸν γενέσθαι* eine Wirkung des Glaubens; Strom. III 69, 4, II 227, 21: *εἷς ὤν* — nach Überwindung der *πάθη*; cf. Butterworth, S. 158; Philo, immut. 11, II 58, 23ff.; Mos. II 288, IV 267, 21f.; spec. I 66, V 17, 5ff. — von den unkörperlichen Seelen heißt es: *ὅλας . . . νοερὰς . . . μονάδι ὁμοιουμένας.*

2 Patrick, S. 164; dies schließt jedoch nicht aus, daß Clemens in echt stoischer Weise die *ἀπάθεια* aus der besonderen Fassung des *εἰκών*-Gedankens herleitet: der Logos ist *νοερός*, sein Abbild ist der menschliche *νοῦς*, der die *πάθη*, die sich gegen ihn erheben, niederschlägt (Strom. VI 72, 2, II 468, 4ff.). Der Mensch folgt dem Logos wie der Schüler dem Lehrer.

3 Strom. VI 75, 3, II 469, 13ff., cf. Rüther, Die sittliche Forderung der Apatheia, S. 72ff., wo aber vorwiegend nur einige Stellen angeführt werden. Überhaupt dringt die ganze Untersuchung nicht sonderlich tief ein.

4 Strom. VI 71, 4, II 467, 20ff.

einzelnen Phasen des inneren Aufstieges fest: *ὁ τοίνυν μετριοπαθήσας τὰ πρῶτα καὶ εἰς ἀπάθειαν μελετήσας αὐξήσας τε εἰς εὐποιίαν γνωστικῆς τελειότητος »ἰσάγγελος« μὲν ἐνταῦθα*[1]. Von der Metriopathie führt der Weg über die Apathie zur praktischen Betätigung der Nächstenliebe. Die *ἀπάθεια* ist also von der Liebe völlig umklammert. Die Liebe zu Gott ist das treibende Motiv für ihren Gewinn und bestimmt weithin ihren Inhalt, und diese mit der Agape verbundene Apathie ist ihrerseits nur ein Durchgangsstadium, sie drängt über eine bloß negative Haltung hinaus und findet ihre Erfüllung im Dienst an den Brüdern. Was wir früher im allgemeinen über das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe ausgeführt haben, findet jetzt seine Bestätigung bei der Untersuchung der Beziehungen, die zwischen *ἀπάθεια* und *εὐποιία* bestehen. Die Apathie ist für Clemens kein Höchstwert, so nachdrücklich er ihre Bedeutung auch unterstreichen mag: „ce n'est là qu'une étape sur le chemin qui mène au Dieu vivant" (Lot-Borodine)[2]. Dies darf man jedoch nicht so verstehen, als seien *ἀπάθεια* und *εὐποιία* zwei voneinander getrennte Größen, sie bilden vielmehr eine innere Einheit und wachsen in gegenseitigem Sichdurchdringen und Bereichern, so daß die vollendete Apathie die Nächstenliebe in sich birgt wie die Blüte den Fruchtknoten, während umgekehrt die *εὐποιία* in ihrer reinsten Ausprägung die Seele immer leidenschaftlicher zur Apathie treibt.

Je mehr man sich in diese Zusammenhänge vertieft, um so deutlicher erkennt man, wie weit die Clementinische Fassung der *ἀπάθεια* von der stoischen Konzeption entfernt ist. Patrick

---

1 Strom. VII 71, 3, III 51, 19ff.: *ἀπὸ τῶν παθῶν ἀπάγων ... τὴν ψυὴχν καὶ προάγων εἰς τὴν τῆς εὐποιίας ζωήν.*

2 Lot-Borodine, RHR 106, S. 532; Windisch, S. 454, geht indes zu weit, wenn er Strom. VI 105, 1 so auslegt, als habe Clemens die Apathie „der niederen Vollkommenheitsstufe" zugeschrieben. Die *ἀπάθεια* besitzt nur der Gnostiker. Nennt er sie aber wirklich sein eigen, dann verbindet sie sich notwendig mit der *εὐποιία*, weil sie ja eng mit der Liebe zu Gott zusammenhängt. Eine im Negativen verharrende Apathie würde Clemens überhaupt nicht als „Vollkommenheitsstufe" ansehen. Strom. VI 105, 1, erweckt in der Tat den Anschein, als könne man so mechanisch trennen, wie es Windisch vorschlägt, aber Clemens will hier eine Entwicklung aufzeigen und vereinfacht daher alles. In Wirklichkeit darf man *ἀπάθεια* und *εὐποιία* nicht auseinanderreißen, sondern beide bilden eine innere Einheit und wachsen gemeinsam.

hat dies mit feinem Gefühl erkannt, wenngleich er seine Untersuchungen in noch größere Tiefen hätte hinabführen können: „Clement's conception . . . differs from the Stoic conception in respect of the love“[1]. Diese Einsicht erfährt eine weitere Bestätigung, wenn man das Bild des Märtyrers betrachtet. Clemens sieht im Gnostiker vornehmlich den großen Kämpfer, der im Besitze der Apathie sein ganzes Leben hindurch gegen Widerwärtigkeiten und Mißgeschick streitet, mag es sich dabei um Krankheit oder Armut handeln; ja, selbst dem Tode gegenüber wird er die gleiche Haltung zu bewahren wissen[2]. Ein bedeutsamer Ausschnitt aus dieser Einstellung zur Umwelt ist das Martyrium. Wir werden später darüber eingehend zu sprechen haben, jetzt genügt die Beobachtung, daß die Ausführungen unseres Autors nicht einheitlich gehalten sind. Er stellt zuweilen die Sache so dar, als ertrage der Vollkommene alle Qualen bereitwillig, weil er ein *πεῖσμα βεβαιότατον . . . τῆς τῶν μελλόντων ἀπολήψεως* besitze[3]. Seine wahre Meinung lesen wir indes in der großen Idealschilderung des Märtyrers zu Beginn von Stroma IV. Dieser ist im höchsten Sinne ein *ἀπαθής*, erhaben über alle Affekte. So unterläßt er es, seinen Verfolger zu schmähen, sucht ihn vielmehr zu erziehen und durch die Hingabe seines Lebens innerlich zu beschämen[4]. Bei allem leitet ihn die Agape zum Herrn. Sie ist das eigentliche Motiv seines Handelns, was zu einer Ausschaltung des Lohnmotivs führt[5], sie ist das Haupt-Kennzeichen seines ganzen Wesens,

---

1 Patrick, S. 164; Saudreau, S. 33, A. 2, faßt die *ἀπάθεια* als „habituelle Gottesliebe“ auf; doch ich vermute, daß ihm hierbei mehr die Definition vorschwebt, die der hl. Thomas von der Vollkommenheit gibt (cf. Summa Theologica II 2 qu. 184 art. 2), als Clemens. Gut sind Winters Ausführungen, der das Bezogensein von Apathie und Liebe richtig herausarbeitet (S. 119).

Hort, S. XLIII, glaubt, im Betonen von Apathie und Agape einen Widerspruch sehen zu müssen, und urteilt: „it is extraordinary that he was not struck with the contradiction between such a view and the exalted place he has himself assigned to love.“ Aber der Fehler liegt nicht bei Clemens, sondern bei seinem modernen Bearbeiter.

2 Strom. VII 65, 1, III 46, 23ff.

3 Strom. VII 63, 2, III 45, 24ff.

4 Strom. IV 13, 1, II 254, 6ff.: . . . *προσδίδωσι καὶ τὰ πάθη, προαποδυόμενος τοῦ σαρκίου ταῦτα.*

5 Strom. IV 13, 3, II 254, 17ff.; 14, 1, II 254, 19ff.: . . . *οὐδὲ ἐλπίδι δωρεῶν ἡτοιμασμένων*; 46, 1, II 269, 9f.: *ὁρᾷς δι' ἀγάπην διδασκομένην*

das sich beim Blutzeugnis herrlich entfaltet[1]. So ist das Martyrium ein *τέλειον ἔργον ἀγάπης*[2], eine vollendete Nachfolge Christi[3] und zugleich ein Gradmesser für die Höhe der erreichten *ἀπάθεια*. Wie im Brennspiegel laufen hier alle Strahlen zusammen, die Apathie ist förmlich eingebettet in die Märtyrertheologie des Clemens und daher nur aus diesen Zusammenhängen heraus zu deuten. Wir sehen von einer neuen Seite her, wie eng er *ἀπάθεια* und *ἀγάπη* miteinander verbindet und wie das Wesen jener nur durch diese bestimmt werden kann.

Ist damit schon jede starre Fassung der Apathie im Prinzip durchbrochen, so tritt diese Tendenz des Clemens noch klarer in Erscheinung, wenn man beachtet, daß er selbst häufig Ansichten äußert, die zu einer Abschwächung der Apathie im strengen Sinne führen müssen. Gewiß wird behauptet, daß der Vollkommene über alle *πάθη* erhaben sei und allein den körperlichen Notwendigkeiten wie Hunger und Durst unterliege, den sogenannten unsündlichen Schwachheiten[4]. Er wird auch durch kein *πάθος* direkt berührt[5], sondern seine Seele leidet nur mit dem Körper mit und gibt in begrenztem Umfange einer Notwendigkeit nach, ohne sich dabei einer Gefahr auszusetzen[6]. Er verachtet die Welt samt ihren Gütern und läßt sich allein von dem Grundsatz leiten: *ἀφροντιστεῖν . . . τῶν τῇδε πραγμάτων καὶ μόνῳ προσέχειν τῷ πατρί*[7].

μαρτυρίαν; 46, 2, II 269, 10ff.: Ablehnung des ‚*δι' ἀμοιβὴν ἀγαθῶν*'. Die Stellen stehen in deutlichem Gegensatz zu Strom. VII 63, 2, III 45, 24ff.

1 Strom. IV 14, 1, II 254, 21ff.

2 Strom. IV 14, 3, II 255, 3.

3 Strom. IV 14, 2, II 254, 30f.

4 Strom. VI 71, 1, II 467, 7ff.: *διὰ τὴν <δια>μονὴν τοῦ σώματος*; VI 75, 3, II 469, 17ff.

5 Strom. VII 62, 4, III 45, 5: *οὐ πρωτοπαθεῖ κατὰ τὸ πάθος* (scil. die Seele). Über den Sinn von *πρωτοπαθεῖ* cf. Hort, S. 292: a medical word, denoting a primary affection. Clemens verwendet dies Wort auch sonst, cf. Strom. VI 135, 3, II 500, 20.

6 Strom. VII 62, 4—5, III 45, 4ff.: *συμπάσχει τῷ σώματι*; es gilt von ihr nur: *συμπεριφέρεται δὲ τοῖς ἀναγκαίοις*; sie zieht sich aber immer wieder zurück *ἐπὶ τὰ οἰκεῖα*. Clemens preßt hier die *ἀπάθεια* des Gnostikers in ein stoisches Schema (Hort, S. 292, führt Parallelstellen aus Epiktet an).

7 Päd. I 17, 1, I 100, 6f.; Strom. II 125, 4, II 181, 6ff.; Ecl. 12, 4, III 140, 7f.; 12, 6, III 140, 11f.: *οὐ χρὴ οὖν μόνον κενῶσαι τὴν ψυχήν, ἀλλὰ καὶ πληρῶσαι θεοῦ*; 12, 9, III 140, 16f.

Aber in Wirklichkeit ist seine Stellung zur Welt aufgeschlossener. Er sieht in allem einen nützlichen Übungsstoff[1], was ihn bereits zu einem maßvollen Urteil über die irdischen Einrichtungen führen muß und ein Überfliegen des Äußeren verhindert[2]. Auch für den Gnostiker hat dieses eine gewisse Berechtigung. So kann die Armut ihn zum Erwerb des Lebensunterhalts nötigen und damit von der Betrachtung abziehen, während ein richtig verwendeter Reichtum ihm die für die Gnosis erforderliche Ruhe verschafft[3]. Es kommt bei allem stets auf den rechten Gebrauch an, den man von seinem Besitz macht: *εὖ μάλα τοῖς περιστατικοῖς ἅπασιν οἷόν τε εἶναι καλῶς χρῆσθαι τὸν γνωστικόν*[4]. Unter dieser Voraussetzung legt er auch der Ehe eine positive Bedeutung bei, feiert in beredten Worten ihren Wert als Übungsschule, wobei er allerdings die Forderung nicht vergißt: *ἀπροσπαθῆ τὸν γάμον ἀξιῶν εἶναι*[5]. Die Forschung hat seit jeher dieses Schwanken beachtet[6] und dabei die Apathie bald zugunsten einer positiven Welteinstellung abgeschwächt[7], bald in ihrer strengen Durchführung das eigent-

---

1 Strom. VII 46, 7, III 35, 6f.

2 Strom. IV 163, 3—4, II 320, 28ff.; Clemens bemüht sich in Opposition gegen die häretische Gnosis um die Heiligung des *σῶμα*.

3 Strom. IV 21, 1f., II 257, 22ff.

4 Strom. IV 19, 1ff., II 256, 30ff., bes. S. 257, 4f.; das große Vorbild für diese Haltung ist Hiob, der Reichtum wie Armut geduldig ertrug; IV 32, 1, II 262, 10ff.: *ἑκάστῳ τῶν προσπιπτόντων χρηστέον*; in QDS kommt Clemens wiederholt auf seinen Grundsatz zurück, daß es beim Verzicht auf den Reichtum stets auf das Motiv ankomme, z. B. QDS 11, 3, III 167, 1.

5 Strom. VII 64, 2, III 46, 6ff.; dies wird gezeigt an der Geschichte von Petri Frau (63, 3, III 46, 1ff.). Über die Ehe des Gnostikers cf. die bedeutsamen Ausführungen in Strom. VII 70, 6—8, III 51, 3ff.: . . . *γενόμενος γὰρ τέλειος εἰκόνας ἔχει τοὺς ἀποστόλους*.

6 Tollinton II, S. 88: frequent inconsistencies, bald sei die *εὐφροσύνη* erlaubt, bald wieder nicht (siehe S. 88, A. 6). Er meint auch, daß Clemens durch das lockere Leben in Alexandrien zur *ἀπάθεια* geführt sei (II, S. 90), aber so äußerlich darf man die Dinge nicht betrachten. Giffert, S. 187.

7 Le Nourry, § 225, 1227 D: hominem illius *ἀπαθείας* . . . aliquando, sed numquam per totum deinceps reliquum vitae suae tempus compotem fieri. Le Nourry schwächt die Apathie im Kampfe gegen die Quietisten nach Möglichkeit ab und weist immer wieder auf die Einschränkungen hin: *ὡς ἔνι μάλιστα* (z. B. 1226 D). Cognat, S. 306—327, bemüht sich gleichfalls um Anpassung der Clementinischen Aussagen an die Kirchenlehre und deutet sie von Augustin, Ambrosius und anderen Vätern aus.

liche Anliegen des Clemens erblickt[1]. Wir haben bereits in einem früheren Kapitel auf dessen doppeltes Verhalten zur Welt und ihren Einrichtungen hingewiesen und es zu erklären versucht (cf. S. 188ff., bes. S. 216ff.), jetzt können wir dem zur Abrundung und Vervollständigung noch hinzufügen, daß die Liebe des Gnostikers zu Gott die beste Deutung für diese scheinbare Inkonsequenz liefert. Der Vollkommene bewundert die Schöpfung als ein Werk des Herrn und erstrebt zugleich *τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἐξομοίωσιν*, was zur unausweichlichen Folge hat: *ἡ πρὸς τὰ νοητὰ οἰκείωσις κατὰ φύσιν περιαγωγὴ τῷ γνωστικῷ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν γίνεται*[2]. Er wendet sich von der Welt ab, um möglichst nahe bei Gott zu sein, um sich dem ständigen Gebete hingeben zu können und um in der Liebe allmählich zum Manne heranzuwachsen[3]. Nichts Irdisches darf ihn daran hindern; sollte er verheiratet sein, so wäre der Sinn dieser Ehe doch darin zu sehen: *»ἀπερίσπαστον« τῆς πρὸς τὸν κύριον ἀγάπης*[4]. Alles Überfliegen der Welt geschieht aus Liebe zum Herrn; wer in Gott ruht und mit ihm liebend vereint ist, bedarf keines äußeren Dinges mehr[5]. Von diesem Grundsatz läßt sich Clemens in seiner ganzen Tätigkeit leiten, er ist der Schlüssel zum Verständnis des Gnostikers und seines Verhaltens zur

---

Es fehlt dagegen jeder Nachweis, wie Clemens die stoische *ἀπάθεια*-Lehre aufgreift, z. T. durchführt, dabei abwandelt und mit christlichen Gedanken durchdringt (besser sind die Ausführungen auf S. 354). Auch bei de la Barre verliert die Apathie ihre eigentliche Bedeutung: use des créatures selon l'ordre providentiel (DThC III 1, Sp. 192); durch diese einseitige Auslegung geht die Spannung bei Clemens verloren. — Von protestantischer Seite cf. etwa Markgraf, S. 496: Clemens sei nur in der Lehre ein Anhänger der Apathie gewesen, nicht dagegen im Leben, ein Urteil, in dem bei aller unerlaubten Vereinfachung doch eine richtige Erkenntnis enthalten ist.

1 Butterworth, S. 158, A. 4: Clement's general thought tends towards a repression ... of our full human nature.

2 Strom. IV 148, 1, II 313, 24ff.; cf. die gebetsartigen Ausführungen in § 148, 2, II 313, 30ff.: *καλὴ γὰρ ἡ κτισθεῖσα δὴ οἰκονομία καὶ πάντα εὖ διοικεῖται ... κἂν ἐνταῦθα ὦ, παρὰ σοί εἰμι.* Hat man die Wahl zwischen Gutem und Besserem, so muß man letzteres wählen; diesen Grundsatz proklamiert Clemens ausdrücklich als Norm seines Verhaltens (§ 149, 6, II 314, 18f.).

3 Strom. VII 40, 2—3, III 30, 25ff.

4 Strom. VII 64, 2, III 46, 7f.

5 Strom. VII 82, 4, III 58, 31f.

Umwelt. Auch hier sehen wir wieder, wie die *ἀπάθεια* sich mit der *ἀγάπη* verbindet. Die Liebe zu Gott führt zur Bewunderung des Kosmos, zum verständigen Gebrauch der weltlichen Güter und damit zur Lockerung der Apathie. Die gleiche Liebe konzentriert sich aber auch so leidenschaftlich auf Gott, daß alles Irdische versinkt und der Kontakt mit Gott in glühender Sehnsucht erstrebt wird, als dessen Kehrseite die vollendete Apathie erscheint. Mit der stoischen Auffassung hat die Clementinische daher wenig gemein[1], sie ist vielmehr ganz in christlichen Geist eingetaucht und nur in ihrem organischen Verwachsensein mit dem Vollkommenheitsideal in ihrem Wesen recht zu erfassen. Clemens wertet sie daher sehr hoch: sie erschließt den Zugang zur Vollkommenheit, ja, sie ist eins von deren Hauptmerkmalen. Deshalb stoßen wir bei ihm auf Wendungen wie: *τὸν γνωστικὸν σώφρονα καὶ ἀπαθῆ*[2], oder *ἀπαθής, γνωστικός, τέλειος*[3], d. h. er sieht in der *ἀπάθεια* eine Umschreibung für die *τελειότης* selbst. Doch versteht man diese Gleichsetzung erst, wenn man die Zusammenhänge beachtet, in denen die Apathie mit dem Gebet, der Nachfolge Christi und der Liebe zu Gott steht. Dann erkennt man, daß sie die Lebenshaltung des vollkommenen Christen darstellt, über die man keine höheren Aussagen machen kann. Dies erhellt aus einer eindrucksvollen Stelle zu Beginn von Stroma VII mit besonderer Klarheit. Clemens verteidigt die Christen gegen den Vorwurf der Gottlosigkeit, indem er nachweist, daß auch sie ihre Opfer darbringen: *τὸν δ' ὑπὲρ ἡμῶν ἱερευθέντα δοξάζομεν σφᾶς αὐτοὺς ἱερεύοντες εἴς τε τὸ ἀνενδεὲς ἐκ τοῦ ἀνενδεοῦς καὶ εἰς τὸ ἀπαθὲς ἐκ τοῦ ἀπαθοῦς*[4]. Das Leben des vollkommenen Christen ist eine Selbsthingabe, ein wahres Opfer — unter dieses Stichwort wird die *ἀπάθεια* gestellt —, und ist es deshalb vor allem, weil diese mit der Agape zusammenfällt. Von immer neuen Seiten aus haben wir auf

---

1 Cf. außer den von uns bereits angeführten Ansichten Patricks die tüchtige Dissertation von Basilakes, S. 51: *ἐκ τούτων ἕπεται . . . . ὅτι τῇ λέξει μόνον συμπίπτει ἡ παρὰ τῷ Κλήμεντι ἀπάθεια τῇ τῶν Στωϊκῶν ἀπαθείᾳ . . ., οὐχὶ δὲ τῇ ἐννοίᾳ καὶ οὐσίᾳ, ὡς ἔδοξέ τισιν* — wendet sich gegen Reuter, S. 24f., Merk, S. 65. Ferner G. Bardy, Clément d'Alexandrie, S. 276.

2 Strom. VII 67, 8, III 49, 3f.

3 Strom. VII 88, 3, III 62, 30f.

4 Strom. VII 14, 5, III 11, 10ff.

diese Beziehungen hingewiesen und darauf aufmerksam gemacht, daß wir uns nur bei deren sorgsamer Berücksichtigung ein Verständnis für den tiefen Sinn der clementinischen *ἀπάθεια* erschließen können. Ich glaube, daß Johannes Climacus auch hier wieder die wahre Meinung des Clemens getroffen hat, wenn er am Schluß der Scala Paradisi schreibt: *ἀγάπη καὶ ἀπάθεια καὶ υἱοθεσία τοῖς ὀνόμασι καὶ μόνοις διακέκριται*[1], und die *ἀπάθεια* mit den Worten verherrlicht: *αὕτη οὖν ἡ τελεία τῶν τελείων ἀτέλεστος τελειότης*[2], sie preist als *ἐγκάρδιον νοὸς οὐρανόν*[3].

c) Die Stellung des Gnostikers zur Sünde

Die Nebeneinanderstellung von Apathie und Sündlosigkeit[4] führt uns von selbst dazu, das Verhalten des Gnostikers zur Sünde im einzelnen näher zu untersuchen. Für den Stoiker unterliegt es keiner weiteren Frage, daß der Vollkommene über die Sünde erhaben sei: *ἔτι καὶ ἀναμαρτήτους* <scil. *εἶναι τοὺς σοφούς*>[5]. In den Philonischen Traktaten beobachten wir ein Schwanken. Es fehlt unter dem Einfluß philosophischer Ge-

---

1 Johannes Climacus, scala paradisi, gradus 30, MSG 88, 1156 B. Gradus 29, 1148 B—1152 C, ist ganz der *ἀπάθεια* gewidmet und beschreibt ihr Wesen mit fast hymnischem Schwunge. Es ist vielleicht angebracht, einige charakteristische Stellen daraus zu zitieren, um durch einen Vergleich die Position des Clemens noch besser zu verstehen: *οὐδὲν γὰρ ἕτερόν τι ἔγωγε ἀπάθειαν ὑπείληφα εἶναι ἀλλ' ἢ ἐγκάρδιον νοὸς οὐρανόν .... ἀπαθὴς μὲν οὖν κυρίως καὶ ὑπάρχει καὶ γνωρίζεται ὁ τὴν σάρκα μὲν ἄφθαρτον ποιήσας, τὸν δὲ νοῦν τῆς κτίσεως ἀνυψώσας, τὰς δὲ πάσας αἰσθήσεις τούτῳ ὑποτάξας· τῷ δὲ προσώπῳ Κυρίου τὴν ψυχὴν παραστήσας ὑπὲρ τὴν ἑαυτῆς ἰσχὺν πρὸς αὐτὸν ἀεὶ ἐπεκτεινομένην* (1148 B). *οὕτω λοιπὸν τὸν νοῦν ἁγιάζει, καὶ τῶν ὑλῶν ἀφαρπάζει, ὡς τὸ πολὺ τῆς ἐν σαρκὶ ζωῆς, μετὰ τὴν κατάληψιν μέντοι τοῦ οὐρανίου λιμένος, ἐν οὐρανῷ ἐξεστηκότα αὐτὸν πρὸς θεωρίαν ἀνυψοῖ* (1148 C).

2 Johannes Climacus, scala paradisi, gradus 29, MSG 88, 1148 C.

3 Ebda. 1148 B.

4 Strom. VII 14, 2, III 11, 4: *τὰ μὲν πάθη ἀποτιθεμένους, ἀναμαρτήτους δὲ γινομένους*; darin gipfelt die Mahnung der Evangelien und des Apostels.

5 StVF III 556 und meine Belege in „Philo", S. 337. Dem wäre freilich hinzuzufügen, daß die späte Stoa von dieser Ansicht abgegangen ist und Konzessionen an die Wirklichkeit gemacht hat, cf. Epiktet, dissertationes IV 12, 19: *δυνατὸν ἀναμάρτητον ἤδη εἶναι; ἀμήχανον* (S. 450, 3 Schenkl).

danken nicht an Stellen, wo die Sündlosigkeit als möglich oder doch wenigstens als scheinbar möglich behauptet wird, während Philo im allgemeinen mit Nachdruck und Entschiedenheit jede Sündlosigkeit ablehnt: *τὸ μὲν μηδὲν ἁμαρτεῖν ἴδιον θεοῦ, τὸ δὲ μετανοεῖν σοφοῦ*[1].

Bei Clemens stoßen wir auf einen ähnlichen Befund. Zunächst begegnen wir einigen Abschnitten, die mehr oder weniger deutlich die Sündlosigkeit des Gnostikers auszusagen scheinen. Aber eine genauere Prüfung zeigt uns sofort, daß er diese These im Grunde nicht aufstellen will. Die eingangs zitierte Stelle erhebt nur die Forderung, ohne dabei deren Erreichbarkeit anzudeuten, ähnlich sind andere Abschnitte gehalten wie Strom. IV 75, 2, II 282, 2ff.: *οἱ . . . γνωστικοὶ ἀναμάρτητοί τε εἶναι ὀφείλουσι*[2]. Wenn Clemens von der vollkommenen Frau aussagt: *ἀναμάρτητον διεξάγειν βίον*, so vergißt er nicht hinzuzufügen: *καθ' ὅσον οἷόν τέ ἐστιν ἀνθρωπίνῃ φύσει*[3] und zugleich auf den göttlichen Beistand hinzuweisen. Das schließt jedoch nicht aus, daß er sich besonders in Stroma VII zuversichtlicher äußert. Zwar könnte man Strom. VII 74, 6, III 53, 23f. noch in abschwächendem Sinne auslegen. Clemens motiviert die Tatsache, daß der Gnostiker nicht ins Stadion geht, um sich die Bestrafung der Übeltäter anzusehen, durch die Bemerkung: *οὔποτε ὑποπίπτων ἁμαρτήμασιν*[4]; daher bedarf er auch dieser äußeren Belehrung nicht. Der Satz wäre dann so zu verstehen, daß der Vollkommene nicht in grobe Tatsünden verfällt, auf die diese öffentliche Strafe angewandt wird. Aber selbst wenn man diese Auslegung zugibt, so ist doch Strom. VII 80, 2, III 57, 11 unmißverständlich deutlich: *ἀναμάρτητος μὲν μένει*, und dieser Satz wird gestützt durch mehrere Wendungen, die in seiner Nähe stehen[5]. Aber man

---

1 Philo, fug. 157, III 144, 3f. Für den stoischen Weisen gilt gerade das *οὐδὲ μετανοεῖν* (Stobaeus, Eklogen, II 7, 11, S. 113, 5ff. Wachsmuth).

2 Strom. IV 142, 4, II 311, 10ff. bietet eine umfassende Definition der Reinheit. Würde der Mensch alles erfüllen, so wäre er gewiß sündlos; Clemens deutet es aber durch nichts an, daß jener dies wirklich tun könne.

3 Strom. IV 127, 2, II 304, 20f.

4 Strom. VII 74, 6, III 53, 23f.

5 Cf. Strom. VII 79, 4, III 56, 24f.: *διὰ τὴν ἀγαθὴν συνείδησιν*; Z. 26: *ἄξιον ἑαυτὸν παρασχὼν διὰ καθαρότητα*; 83, 1, III 59, 14: *εὐσυνείδητος ὤν*; cf. Horts Note auf S. 317, der die Sündlosigkeit nur auf das niedere

übersehe nicht, daß Clemens sich hier fast hyperbolischer Aussagen bedient, um das philosophische Weisen-Porträt zu übertrumpfen. Daher ist es m. E. nicht angebracht, in diesen Paragraphen seine wahre Meinung ohne weiteres ausgedrückt zu finden. Es ist vielmehr ein methodisches Erfordernis, gegenteilige Ausführungen gewissenhaft zu beachten und zu prüfen, welche von beiden Reihen sich am besten in das Ganze der Clementinischen Vollkommenheitslehre einfügen läßt.

Nun sagt es Clemens ausdrücklich, daß nur der Herr *ἀναμαρτησίαν καὶ τελειότητα* besitze und daß die Aufgabe des Menschen darin bestehe, diesem hohen Vorbilde nachzufolgen[1]. Der Gnostiker wird daher den Kampf gegen die Sünde aufzunehmen haben und sich ihrer in Worten, Taten und Gedanken enthalten wollen[2]. Clemens faßt diesen möglichst weit und läßt ihn beim Vollkommenen ein anderes Schwergewicht gewinnen als beim Anfänger. Verurteilt jener doch nicht nur eine einzelne sündige Tat, sondern die Sünde überhaupt, von der er sich ganz befreien will; daher erhält auch seine *μετάνοια* eine prinzipiellere Bedeutung, als sie sie beim Gläubigen besitzt[3]. Gewiß arbeitet Clemens in diesem Abschnitte stark mit philosophischen Anleihen, so wenn er es als die Voraussetzung der Buße hinstellt: *τὴν φύσιν τῆς ἁμαρτίας καταμαθοῦσα*[4] — aber das christliche Gefühl von der Macht der Sünde, der Notwendigkeit ihrer Unterdrückung und des dabei erforderlichen verstärkten Einsatzes seitens des Gnostikers schlägt doch unverkennbar durch alle Hüllen hindurch. Und wenn er als fernes Ziel aufleuchten läßt: *ἀφίστασθαι τοῦ ἁμαρτάνειν . . ., ᾧ ἕπεται τὸ μὴ ἁμαρτάνειν*[5], so vergißt er doch an anderen Stellen nicht, das Gebet zu erwähnen: *εὔχεται τοίνυν ὁ γνωστικὸς . . . καὶ τὰ μὲν πρῶτα*

Stadium, die *ἀποχὴ κακῶν*, beziehen will, aber mit dieser Deutung selbst nicht ganz einverstanden ist.

1 QDS 21, 7, III 174 7ff.

2 Strom. II 50, 2, II 139, 16ff.; VII 76, 1, III 54, 11ff.; cf. auch die Idealschilderung in Ecl. 30f., III 146, 11ff.

3 Strom. VI 97, 3—4, II 480, 31ff., vom Gnostiker heißt es: *καταγινώσκει . . . . πάσης τῆς ἁμαρτίας*; als die höhere Form der *μετάνοια* erscheint: *ἀφίστασθαι τοῦ ἁμαρτάνειν αὐτοῦ*.

4 Strom. VI 97, 4, II 481, 3; cf. auch das ‚*γνωρίζει*‘, S. 480, 31.

5 Ebda., Z. 3ff.; 101, 3, II 482, 23f.: *τοῖς δ' ἀναμαρτήτως καὶ γνωστικῶς βιοῦσιν*.

ἄφεσιν ἁμαρτιῶν αἰτήσεται, μετὰ δὲ τὸ μηκέτι ἁμαρτάνειν[1], wobei nicht zu übersehen ist, daß diese Worte fast unmittelbar an die vorher besprochenen anschließen. Nirgends deutet es Clemens an, daß diese Bitte im Leben des Vollkommenen nur eine vorübergehende Bedeutung haben solle, er will vielmehr eine Übersicht über den mannigfachen Inhalt des gnostischen Betens geben, die zu allen Zeiten Gültigkeit besitzt, weil die Sünde stets als eine bedrohende Macht und Gefahr empfunden wird.

Diese seine Überzeugung wird noch deutlicher, wenn wir seine Auslegung einer alttestamentlichen Vorschrift beachten, nach der der Priester am achten Tage nach Betreten eines Hauses, in dem die Leiche eines Verwandten liegt, ein Sühneopfer darzubringen habe (Ezechiel 44, 27). Clemens erklärt die Tatsache der späten Darbringung des Opfers — die Zahl 8 gehört ja nach alexandrinischer Zahlensymbolik bereits zum *κόσμος νοητός* — mit dem bezeichnenden Satz: *ἔτι γὰρ τροπῆς εὐλάβεια καὶ τῆς ἑβδόμης ἅπτεται περιφορᾶς*[2]. Die Sünde liegt also ständig auf der Lauer und kann täglich über den Gnostiker herfallen, auch wenn dieser noch so bedeutsame Fortschritte erzielt haben sollte. Gewiß wird Hiob als hohes Ideal menschlicher Vollkommenheit aufgestellt: *γυμνὸς .... κακίας τε καὶ ἁμαρτίας*[3], aber Clemens rechnet praktisch nicht damit, daß es ein Gnostiker erreichen könne. Man sieht das deutlich an der Art, wie er den Anspruch der Häretiker widerlegt, nach dem zwischen Gott und Menschen (richtiger wohl: Pneumatiker) ein „natürliches Verhältnis" (*φυσικὴ σχέσις*) bestehe. Er weist dies energisch unter Hinweis auf unsere eigene Sündhaftigkeit zurück, weil Gott bei Annahme der These ‚*ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ θεῷ*' dann ebenfalls sündigen müßte[4]. Es bleibt zu beachten, daß er hier keine Unterschiede macht, obwohl dies die gnostische Ansicht hätte nahelegen können, sondern daß er ganz allgemein von den Menschen spricht und sich dabei recht harter Ausdrücke bedient: *ἀπιδὼν εἰς τὸν βίον τὸν ἡμέτερον, ἐν ὅσοις φυρόμεθα κακοῖς*.

---

1 Strom. VI 102, 1, II 483, 6ff.

2 Strom. IV 159, 3, II 319, 3f.

3 Strom. IV 160, 1, II 319, 7f.

4 Strom. II 74, 1—3, II 152, 6ff.

Angesichts dieser Doppelheit in den Aussagen gehen auch die Ansichten der Forscher auseinander. Fénelon glaubte, die wahre Meinung des Clemens zu treffen, wenn er die Sündlosigkeit des Pneumatikers annahm: „que le gnostique est dans la pureté de la création"[1]. Sein moderner Herausgeber Dudon vertrat die gegenteilige Auffassung: „l'ascension de l'âme vers la perfection est de tous les jours et de tous les instants", der Mensch nähere sich dem Ziele nur langsam, ohne je volle Sündlosigkeit zu erreichen[2].

Diesen gegensätzlichen Urteilen begegnen wir auch heute noch, was man z. B. aus den Äußerungen von Windisch und Seesemann ersieht. Windisch geht in seiner gelehrten Monographie „Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes" (1908) vom neutestamentlichen Befund aus: „Der Christ, wie ihn Paulus beschreibt, ist tatsächlich der Sünde enthoben wie der Weise in der stoischen Diatribe" (S. 452). Gleich hier verwickelt sich Windisch indes in einen auffallenden Widerspruch, lesen wir doch auf S. 442, daß für den Menschen keine Sündlosigkeit möglich ist, wofür Epiktet als Gewährsmann angeführt wird, und stoßen wir doch wenig später auf die Wendung, daß Clemens „als hellenistischer Philosoph" die Unüberwindlichkeit der Sünde gelehrt habe (S. 444, 448). Zugleich soll er die Tauftheorie des Apostels vertreten haben, wonach die Taufe die sofortige Sündlosigkeit bewirke: „Die Sündlosigkeit ist bei Clemens ein deutlich erkennbares und von ihm sehr stark hervorgehobenes Prädikat des Gnostikers" (S. 452). Ja, alle Christen hätten das „sündlose Handeln" (S. 453)! Damit treffe Clemens „in der Sache . . . die Anschauung des Apostels" (S. 452). Indem nun noch der Logos als Pädagog die allmähliche Entsündigung leitet, unterscheidet Windisch drei verschiedene Formen ethischen Handelns, um deren inneren Ausgleich er sich nicht bemüht (S. 448). Die angeblichen Widersprüche, die er aufdecken will, haben in Wirklichkeit nicht existiert. Clemens steht auf dem Boden der altchristlichen Tauftheorie, d. h. er tritt energisch für den Neubau der Sittlichkeit auf dem Boden der Taufgnade

1 Fénelon, le gnostique, cap. 15, S. 238 Dudon; cf. cap. 9, S. 201 Dudon: un tel homme est bien éloigné des retours continuels sur soi-même et des combats journaliers.

2 Dudon, S. 15.

ein, wobei er ein deutliches Gefühl für die Macht der Sünde besitzt, die alle Entwicklung in Frage stellen kann. Es entstammt dem christlichen Erbgut und hat nichts mit philosophischen Theorien zu tun. Daß Clemens sich zum Teil eng an Paulus angeschlossen habe, hat Seesemann mit guten Gründen bestritten. Jener habe keine „religiöse Sündlosigkeitstheorie" (S. 326) besessen, für ihn sei die Sündlosigkeit nur „ein ethisches Postulat und nicht ein in Christus gegründeter Besitz" (S. 325) gewesen, der Einfluß des Paulus sei daher als „nur äußerlich" (S. 323) zu beurteilen.

Fragen wir, welche Ansicht sich besser in das Ganze Clementinischer Vollkommenheitslehre einfügt, so müssen wir die bevorzugen, welche die Sündlosigkeit des Gnostikers ablehnt. Dies entspricht dem Sündenbewußtsein des Clemens, dies seinem stets lebendigen Gefühl für die Kluft, die prinzipiell zwischen Gott und Mensch besteht. Oft hat er ihm beredten Ausdruck verliehen, so z. B. in einem Satze, der mit fast programmatischer Schärfe seine wahre Meinung formuliert: *ἀμήχανον ὡς ὁ θεός ἐστι γενέσθαι τινὰ τέλειον*[1]. Gewiß hat er sich zuweilen, um sich der Denk- und Sprechweise der Gegner möglichst anzupassen, zu weit fortreißen lassen, aber hierbei handelt es sich doch, aufs Ganze gesehen, nur um Ausnahmen. Man muß dieses eigenartige Schwanken aus der besonderen Situation zu erklären suchen, in der er seine Werke schrieb; es ist sicher nicht zufällig, daß wir jenem bei Philo ebenfalls begegnen, dessen Traktate einem ähnlichen Zwecke dienen sollten wie die Clementinischen. Selbst Origenes läßt hier eine letzte Ausgeglichenheit vermissen, indem auch er scheinbar mit der Möglichkeit der Sündlosigkeit rechnet, diese aber sofort wieder durch einschränkende Zusätze aufheben will. Im Gegensatz zu Clemens betont er jene aber weniger stark und weist immer wieder darauf hin, daß der Pneumatiker auch auf den größten Höhen der inneren Entwicklung und im Besitze der tiefsten Gnosis die Demut bewahren müsse und in ständiger Bußstimmung zu leben habe. So erklären sich seine häufigen Mahnungen zu fortgesetzter Wachsamkeit[2] und zu ständiger Kampf-

1 Strom. VII 88, 6, III 63, 12f.

2 Zum Beispiel Joh. Com. XXXII 22, IV 465, 1ff. Preuschen. Ich habe diese Frage unter Anführung aller wichtigen Stellen in meinem Origenes-Buch besprochen (S. 162—168).

bereitschaft gegen die Dämonen, die ihre verderblichen Anschläge jeden Augenblick auch gegen den Vollkommenen richten können. Dessen Augen müssen sich daher unaufhörlich auf die Schlingen der Dämonen richten, wie die Augen der Katze auf die Maus[1] — dieses Wort des Johannes Climacus hätte auch Origenes schreiben können. Er macht ferner daraus aufmerksam, daß der Gnostiker infolge seiner größeren Fortschritte ein ausgeprägteres Sündengefühl erhalten hat, so daß er jetzt vieles für Sünden hält, was man im allgemeinen dafür nicht ansieht[2]; und er beleuchtet endlich die Unmöglichkeit der Sündlosigkeit durch Aufdecken des Abstandes zwischen Gott und Mensch. Mag ein Gnostiker auch vielleicht sündlos erscheinen, wenn man ihn mit anderen Christen vergleicht, vor Gottes Heiligkeit schwindet die seine dahin, wie der Glanz der Sterne vor dem hellen Licht der Sonne erblaßt[3]. Verglichen mit Clemens hat Origenes in höherem Grade den Anschluß an biblische Vorstellungen erreicht und die christliche Lehre von der Sünde sich in tieferem Sinne zu eigen gemacht. Was bei ihm innerlich ausgereifter war, bahnt sich bei jenem indes bereits deutlich an, wenngleich es auch gelegentlich durch einen stärkeren philosophischen Einfluß an seiner freien Entfaltung noch gehemmt wird. Im Grundsätzlichen stimmen jedoch alle drei Alexandriner überein, indem sie eine Angleichung des Geschöpfes an den Schöpfer entschieden zurückweisen.

d) Das Gebet des Gnostikers

Wir beobachteten, wie eng das Streben nach Sündlosigkeit mit dem Gebet verbunden ist. Dies führt uns dazu, Bedeutung und Einfluß des gnostischen Gebetes einer näheren Untersuchung zu unterziehen. Da wir früher eingehend über das Verhältnis von Gnosis und Gebet gesprochen haben (cf. S. 409ff.), so handelt es sich jetzt nur um einen ergänzenden Nachtrag, der sein Augenmerk vornehmlich auf die Zusammenhänge zwischen Gebet und sittlichem Tun zu richten hat.

---

1 Johannes Climacus, scala paradisi, gradus 27, MSG 88, 1097 B—C.

2 Joh. Com. XXXII 2, IV 427, 20f. Preuschen: *πρὸς δὲ τοὺς πολλοὺς οὐδὲ νομιζόμενα εἶναι ἁμαρτήματα*, die es aber gleichwohl sind ‚*πρὸς τὸ ἀκριβές*‘ (Z. 19).

3 Ezechiel-Hom. 9, 3, VIII 411, 16ff. Baehrens.

In wichtigen Punkten stimmt Clemens mit Philo überein. Beide Alexandriner sind nämlich der Meinung, daß die *εὐχαριστία* eine der vornehmlichsten Aufgaben des Frommen bilde. Unermüdlich hat Philo seinen Lesern die Dankespflicht eingeschärft: *ὑπὲρ τούτων ὧν ἔλαχεν ἤδη κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν εὐχαριστείτω*[1]; ist das ganze Leben von der göttlichen Güte umklammert, die Ströme des Segens auf uns herabregnen läßt, so muß es auch ein einziger Dank sein. Bei Clemens vernehmen wir die gleichen Klänge: *ἀεὶ δὲ εὐχαριστοῦσα ἐπὶ πᾶσι τῷ θεῷ*, was einen engen Kontakt der Seele mit Gott zur Folge hat[2].

Mit dem Dankgebet verbindet sich das Bittgebet. Dessen umfassender Inhalt zeigt uns von einer neuen Seite aus, wie verwachsen das Gebet mit dem Streben nach Vollkommenheit in all ihren mannigfaltigen Beziehungen ist. Es ist Bitte um Gewinn der Gnosis wie um Sündenvergebung, und es bringt den leidenschaftlichen Wunsch vor Gott: *τὸ εὖ ποιεῖν δύνασθαι*[3]. Es umspannt also alles, weil es den Kampf gegen die Sünde, die positive Gestaltung des Lebens und das Erlangen der Gnosis in sich begreift. Wie es Voraussetzung des ethischen Tuns ist, so begleitet es dieses ständig bei dessen Entfaltung. Daher stellt Clemens immer beides nebeneinander: *ἐνδελεχείᾳ δὲ ὀρθοῦ βίου ἀδιαλείπτοις τε εὐχαῖς*[4], wobei dieser Synergismus nur ein Ausschnitt aus der Gesamtauffassung ist, die Clemens über das Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlichem Tun hegt.

Natürlich beschränkt es sich nicht auf den Betenden selbst, sondern erstreckt sich auch auf die Brüder, ja schließt selbst die

---

1 Philo, mut. 222, III 195, 14f.; spec. I 287, V 69, 12f.

2 Strom. VI 113, 3, II 488, 29ff. Clemens führt diesen Gedanken im folgenden etwas weiter aus, ohne ihn freilich ganz deutlich zu machen. Doch habe ich den Eindruck gewonnen, daß sich das Vorgebrachte vornehmlich auf den christlichen Gottesdienst bezieht: *δι᾽ ... ἀναγνώσεως θείας, ... διὰ προσφορᾶς ἁγίας*; vielleicht auch die Fortsetzung: *δι᾽ εὐχῆς μακαρίας, αἰνοῦσα, ὑμνοῦσα, εὐλογοῦσα, ψάλλουσα*. Die Wendung: *διὰ ζητήσεως ἀληθοῦς* weist wohl auf das Erforschen des geheimen Schriftsinns hin. Alles wird unter das Stichwort der *εὐχαριστία* gestellt.

3 Strom. VI 102, 1, II 483, 7ff. Das Gebet um Sündenvergebung hat an erster (*τὰ μὲν πρῶτα*), das um Gnosis an letzter Stelle zu stehen.

4 Strom. V 16, 7, II 336, 17f.; VII 38, 4, III 30, 1: *εὔχεται συνεργῶν ἅμα καὶ αὐτὸς εἰς ἕξιν ἀγαθότητος ἐλθεῖν*.

Feinde nicht aus. Der Gnostiker wird ihnen das erlittene Böse nicht nachtragen[1], sondern sogar im Gebete für sie eintreten: *οἰκτείρων καὶ ὑπερευχόμενος αὐτοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν αὐτοῦ*[2]. Er wird sich endlich selbst der Heiden annehmen und als ein getreuer Schüler des Herrn bitten, daß Gott sie zum Glauben führen möge[3]. So weiten sich allmählich die Kreise; mit sich und seiner eigenen Vervollkommnung beginnt der Gnostiker, bis er schließlich fürbittend für die ganze Welt und ihre Bekehrung vor Gottes Thron tritt, getragen von der inneren Zuversicht: »*πᾶν ὃ ἂν αἰτήσῃ*«, *ὁ γνωστικὸς* »*λαμβάνει*«[4].

So begleitet das Gebet das gesamte Tun des Gnostikers und führt ihn allmählich zum engen Verbundensein mit Gott: *ὁ γνωστικὸς παρὰ ὅλον εὔχεται τὸν βίον, δι' εὐχῆς συνεῖναι μὲν σπεύδων θεῷ*[5]. Aber auch nach Erreichung dieses Zieles läßt er nicht von ihm ab, sondern wird von dem Grundsatz beseelt: *ἔχων ἅμα καὶ εὐχόμενος*[6]. Nur dann darf er hoffen, immer mehr in die Fülle des göttlichen Gnadenlebens hineinzuwachsen und in seinem Leben immer reiner das hohe Ziel zu verwirklichen: *ἐνθέως ἀναστρεφόμεθα*[7].

Wenn den Gnostiker das *κόσμιος καὶ ὑπερκόσμιος* kennzeichnet, so ist diese Haltung im Gebete erreicht. Es schafft die Grundlage für die Gestaltung des sittlichen Lebens und befördert zugleich dessen Entwicklung, es erschließt den Zugang zum himmlischen Reich und führt den Beter in den Reigen der Engel. Es ist Dank- und Bittgebet, Fürbitte für die Nächsten wie für die ganze Welt, und es ist anbetende Versenkung in das Geheimnis Gottes und Schau seiner unendlichen Glorie. Clemens kann daher den heidnischen Vorwurf, die Christen seien Atheisten, nicht besser widerlegen als durch den Hin-

---

1 Strom. VII 62, 2, III 45, 1.

2 Strom. VII 62, 3, III 45, 3f., cf. Strom. IV 138, 5, II 309, 22f.: *κἂν μισῶσι τὸν ἐκλεκτόν τινες, οἶδεν οὗτος τὴν ἄγνοιαν αὐτῶν, οἰκτείρων τῆς ἀμαθίας τὴν γνώμην αὐτῶν.*

3 Strom. VII 41, 6, III 31, 19f.; Strom. IV 136, 1, II 308, 18ff.: *αἴτημα τὸ βασιλικώτατον διδάσκων αἰτεῖσθαι τὴν τῶν ἀνθρώπων σωτηρίαν ἀμισθί.*

4 Strom. VII 41, 4, III 31, 14f.

5 Strom. VII 40, 3, III 30, 30f.; VI 113, 3, II 489, 3f.; VII 35, 4, III 27, 20ff.

6 Strom. VII 44, 5, III 33, 18.

7 Strom. VII 35, 6, III 28, 1.

weis auf das Gebet: ἡμεῖς δι' εὐχῆς τιμῶμεν τὸν θεόν, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν ἀρίστην καὶ ἁγιωτάτην μετὰ δικαιοσύνης ἀναπέμπομεν[1]. Er hält sich hier völlig in der neutestamentlichen Linie: die Gebete sind das eigentliche Opfer des Christen, sie sind der Weihrauch, der vom Altar des Herzens aufsteigt (Strom. VII 32, 5, III 24, 17ff.). Das Gebet erscheint Clemens als das Wertvollste und das Wesen der Christen am meisten Kennzeichnende. Es ist nicht allein ein apologetisches Interesse, das ihn zu diesem Gedanken greifen läßt, sondern er verwendet ihn in der Verteidigung, weil er Ausdruck seiner innersten Überzeugung ist und den Kern der Sache wirklich trifft. Was will der Vollkommene denn anders sein als ein Altar, auf dem ständig die Weihrauchwolken emporsteigen als Ausdruck des Dienstes und Lobes Gottes? In ehrfürchtiger Scheu umkreist Clemens besonders im 7. Buche der Stromata unablässig dieses Geheimnis, sich dabei mannigfacher verhüllender Ausdrücke bedienend: ὁ συμπαρὼν ἀεὶ . . . τῷ θεῷ — προσεχέστερον δὲ ὁ γνωστικὸς οἰκειοῦται θεῷ. Sind sie nicht alle stammelnde Umschreibungen für das Mysterium der ewigen Anbetung[2]?

e) Die Stellung des Gnostikers zu den Brüdern

Das Gebetsleben des Clemens zeigt uns deutlich, daß er nicht in stolzer Selbstgenügsamkeit sich selbst leben wollte, sondern sich für seine Mitmenschen verantwortlich wußte. Daher charakterisiert er seinen Gnostiker auch durch ein Dreifaches: πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, τρίτον ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς· ἃ δὴ συνελθόντα τὸν γνωστικὸν ἐπιτελεῖ[3]. Es dient zur Abrundung unserer bisherigen Ausführungen, wenn wir jetzt auch dem letzten Punkte unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Ein wie wesentliches Moment dieser für das Erlangen der Vollkommenheit bildet, zeigt die Auslegung von Phil. 1, 20—24 zur Genüge. Gewiß gilt es als Vollendung, wenn man aus Liebe zum Herrn aus diesem Leben scheiden will, aber das Wirken

1 Strom. VII 31, 7, III 23, 24f.

2 Sehr schön Cassian: totius perfectionis culmen in orationis consummatione consistere (Coll. IX 7, 4, S. 258, 26f. Petschenig).

3 Strom. II 46, 1, II 137, 14ff.; ähnlich Strom. VII 4, 2, III 5, 5ff., cf. Hort, S. 204.

für die Brüder wird mit gleichem Nachdruck gefordert: *τῆς δὲ ἐν σαρκὶ παρουσίας τὴν εὐχάριστον διὰ τοὺς σωθῆναι δεομένους ὑπομονήν*[1]. Es ist das eigentlich Wertvolle, das den Apostel, dieses hohe Vorbild jedes Gnostikers, im Leben zurückhielt; es ist daher auch für uns die große Aufgabe und Bewährungsprobe, der wir uns mit gesammelter Kraft und unermüdlichem Eifer zu unterziehen haben. Dabei dürfen wir uns von der freudigen Gewißheit tragen lassen, unter besonderem göttlichen Schutze zu stehen und von Gott die nötige Kraft für die Durchführung des Vorhabens zu erhalten: *ὁ γνωστικὸς τοίνυν θεόθεν λαβὼν τὸ δύνασθαι ὠφελεῖν ὀνίνησι*, und die Voraussetzung für diese seine helfende Tätigkeit ist die innere Förderung, die Gott ihm zuvor hat zuteil werden lassen[2].

Die Arbeit des Gnostikers ist mannigfaltig und umfassend, er will seinen Brüdern praktische Hilfe in irdischen Notlagen bringen, die Rolle eines Seelenleiters übernehmen und jene in der geheimen Erkenntnis unterweisen, soweit es ihnen zuträglich ist. Von der Wohltätigkeit als einem hervorstechenden Zug gnostischer Vollkommenheit sprachen wir bereits in anderem Zusammenhange. Clemens hält jene für so bedeutsam, daß er in ihr überhaupt eine allgemein menschliche Eigenschaft erblickt, die sich auf Gottes Schöpfungsordnung gründet. Gott hat ja die Menschen zur Gemeinsamkeit geschaffen und allen Anteil an seinen Gütern gegeben, weshalb niemand das Seinige für sich behalten dürfe[3]. Für den Pneumatiker gilt diese Weisung jedoch in besonderem Maße und Umfange, er erfüllt sie im Gehorsam gegen die göttlichen Gebote und aus Liebe zu Gott und Mitmenschen (*δι' ἀγάπην μεταδιδόναι*)[4], was jedoch — ähnlich wie bei Philo — gelegentliche rationale Motivierungen, die Zweckmäßigkeitserwägungen entsprungen

---

1 Strom. III 65, 3, II 226, 10f.

2 Strom. VI 161, 1, II 514, 29ff.; Clemens hat die Tatsache, daß der Gnostiker bei seiner helfenden Tätigkeit ein besonderes Werkzeug der göttlichen Vorsehung ist, in Strom. VI 158, II 513, 8ff. breit ausgeführt: *καὶ μάλιστα τούτοις σύνεστι προσεχεστέρα ἡ ἐπισκοπή, ὅσοι διαπρεπεῖς τάς φύσεις τε καὶ δυνατοὶ τὰ πλήθη συνωφελεῖν ὑπάρχουσιν* (§ 1).

3 Päd. II 120, 3, I 229, 9ff.; beachte auch die Beschreibung des wahren christlichen Schmuckes in Päd. II 129, I 233, 25ff., dessen Goldschmied Gott selbst ist.

4 Strom. II 73, 4, II 152, 4ff.; III 55, 2, II 221, 28.

sind, nicht ausschließt[1]. In dieser Liebestätigkeit sieht Clemens wie beim Gebet das eigentliche Opfer der Christen beschlossen. Der Vollkommene wird sich selbst benachteiligen, um den in Not geratenen Brüdern zu helfen, er empfindet deren Schmerz als eigenen, verharrt *ἐν ἕξει ..... εὐποιητικῇ* und betrachtet sich als *ὄργανον .... τῆς τοῦ θεοῦ ἀγαθότητος*[2].

Zum Nutzen seiner Mitmenschen wird der Gnostiker, wenn es geboten ist, auch ein öffentliches Amt bekleiden und diesen Posten — Clemens führt den Beruf des Richters hierfür als Beispiel an — mit Umsicht und Festigkeit auszufüllen wissen[3]. Der vorübergehende Verzicht auf die Gnosis und die Schau göttlicher Dinge, das Herabsteigen auf die Ebene des täglichen Lebens mit seinen Nöten und Sorgen, seiner Unruhe und Geschäftigkeit ist ein leuchtender Beweis für die Stärke seiner Liebe, die ihm dieses schwerste Opfer abnötigt. Gelegentlich stellt Clemens noch andere Züge des Vollkommenen fest, die für dessen Verkehr mit der Umwelt ausschlaggebend sind und ihn bis in Einzelheiten hinein regeln. Hier wäre zunächst die Milde und Nachsicht zu erwähnen, die er seinen persönlichen Gegnern gegenüber an den Tag legt, wobei wir zugleich erfahren, wie umkämpft und exponiert die Stellung des Clemens in seiner eigenen Gemeinde war: *κἂν μισῶσι τὸν ἐκλεκτόν τινες, ... οἰκτείρων τῆς ἀμαθίας τὴν γνώμην αὐτῶν*[4]. Vornehmlich beschäftigt er sich mit der Frage des Eides und der Lüge. Letztere hält er natürlich für unvereinbar mit dem Wesen des Gnostikers, da bei diesem grundsätzlich Gedanke und Wort

---

1 Strom. II 102, 2—4, II 169, 2ff. — Er muß Wohltätigkeit üben, weil es von ihm gilt: *καὶ αὐτὸς εὐεργετεῖται*; der Freund wird dadurch noch mehr Freund, während die Feindschaft verschwindet. Es ist dabei lehrreich zu beobachten, wie sich diese Überlegungen mit der Spruchweisheit verbinden und sich auf diese stützen.

Für Philo cf. mut. 148ff., III 181, 31ff. und „Philo", S. 234, A. 6. Für den Vollkommenen gilt dagegen ausschließlich das: *ἕνεκα θεοῦ μόνου πάντα πράττειν* (L. A. III 209, I 159, 26f.).

2 Strom. VII 49, 5, III 37, 7ff.; VII 69, 2, III 49, 23ff.: ... *ταῖς βιωτικαῖς χρείαις ἐπικουρῶν*; in diesem Abschnitt wäre noch ein Doppeltes ins Auge zu fassen: die Abstufung der Wohltätigkeit nach der Würdigkeit der Empfänger (*δικαίως δὲ καὶ κατὰ τὴν ἀξίαν*) und die stoische Begründung der *εὐποιία* (*κατὰ τὸν θεῖον νόμον*). Strom. VII 77, 4—6, III 55, 10ff.; 78, 1, III 55, 19ff.; 80, 1, III 57, 6; 81, 7, III 58, 18f.

3 Strom. VII 16, 4, III 12, 11ff.; 45, 3, III 34, 11ff.

4 Strom. IV 138, 5, II 309, 22f.

übereinstimmen müssen, was indes die Möglichkeit einer Lüge ‚ἐν θεραπείας μέρει' nicht ausschließt[1]. Wie Hort und Stählin im einzelnen nachgewiesen haben, wandelt Clemens ganz in den Bahnen Platos und spricht Gedanken aus, die damals Allgemeingut waren und ähnlich von Philo und Origenes vertreten wurden[2]. Beim Problem des Eides ist der stoische Einfluß beträchtlich; Clemens behandelt es von verschiedenen Gesichtspunkten aus, ohne damit freilich die Einheitlichkeit des Gedankengangs zu gefährden. Mit den Stoikern und Philo stimmt er in der Definition überein[3], stoisch und philonisch ist die Forderung, daß eigentlich jedes Wort ein Eid sein müßte, was das Ablegen eines besonderen Eides erübrigen würde[4]. Clemens weitet dies dahin aus, daß neben den Worten auch die Taten eine Bekräftigung bilden und die Stelle des Eides einnehmen (*ἐν τοῖς ἔργοις ἡ κύρωσις*)[5]. Gleich Philo löst er die Frage vom Gebot der Wahrhaftigkeit aus, die beide sofort mit dem Gottesbild in Verbindung setzen[6]; von seinem Vorgänger abweichend, verstärkt er diesen Gedankengang

---

1 Strom. VII 53, III 39, 12ff.; 54, 1, III 40, 8ff.

2 Cf. die Stellen, die Stählin im Apparate anführt, und Hort, S. 279f.

3 Strom. VII 50, 1, III 37, 20f.: *ὅρκος μὲν γάρ ἐστιν ὁμολογία καθοριστικὴ μετὰ προσπαραλήψεως θείας*; für Philo cf. spec. II 10, V 87, 17f.; L. A. III 205, I 158, 26f. und „Philo", S. 229, A. 2.

4 Strom. VII 50, 2, III 37, 23: *ὅρκον εἶναι τούτῳ τὸν βίον*; 50, 3, III 37, 24f.: *τὸ πιστὸν τῆς ὁμολογίας ἐν ἀμεταπτώτῳ καὶ ἑδραίῳ δείκνυσι βίῳ τε καὶ λόγῳ*; 51, 2, III 38, 7f.; für Philo cf. decal. 84, IV 288, 2f.: *ὡς τοὺς λόγους ὅρκους εἶναι*; spec. II 2, V 85, 11: *ὁ γὰρ τοῦ σπουδαίου . . . λόγος ὅρκος ἔστω.*

5 Strom. VII 51, 5, III 38, 17f.; man lese aufmerksam die ganze Diskussion in § 51, 4ff., III 38, 11ff., bes. 51, 6, III 38, 21: *τοῖς ἔργοις εὐορκεῖ.*

6 Strom. VII 50, 1, III 37, 20; 51, 6, III 38, 20; beachte auch die Verbindung von Eid und *πιστός* in Strom. VII 50, 2, III 37, 22, die sich bei Philo ebenfalls recht häufig findet (cf. meine Stellensammlung in „Philo", S. 252, A. 2). Philo stellt *πίστις* und *ὅρκος* auch bei Gott nebeneinander: sacr. 93, I 240, 14ff.: *ὁ δὲ θεὸς καὶ λέγων πιστός ἐστιν, ὥστε καὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ . . . . μηδὲν ὅρκων διαφέρειν*; daher sieht er in der gleichen Haltung des Vollkommenen „Nachfolge Gottes" („Philo", S. 229, A. 3; 250, A. 1). Strom. VII 51, 7, III 38, 22ff.: Clemens bringt die Wahrhaftigkeit des Gnostikers insofern mit dem Gottesgedanken in Zusammenhang, als dieser sich angesichts der göttlichen Allgegenwart vor jeder Lüge scheut.

noch durch einen Hinweis auf die Bergpredigt[1] und auf das Martyrium[2]. Wie bei der Lüge, so wird der Gnostiker auch beim Eide von seiner grundsätzlichen Ablehnung Abstand nehmen und um der anderen willen gelegentlich inkonsequent sein, was ihm nicht als Schwäche ausgelegt werden darf, sondern vielmehr ein Zeichen seiner Nächstenliebe ist, die ihn bei all seinem Umgang mit den Mitmenschen leitet.

Diese tritt besonders sichtbar in Erscheinung bei Erfüllung der großen Aufgabe, die dem Vollkommenen als Seelenleiter der Gläubigen obliegt. Spricht das Evangelium vom Arbeiter im Weinberg, so bezieht Clemens dies unwillkürlich auf den Gnostiker: *θεῖος ὄντως ὑπάρχων τῶν εἰς πίστιν καταπεφυτευμένων γεωργός*[3]. Er ist nicht allein ein strahlendes Vorbild für die Gestaltung des Lebens[4], er tritt auch im Gebet für seine Mitmenschen ein[5] und entfaltet eine ausgedehnte seelsorgerliche Tätigkeit, die ihnen in allen inneren Nöten helfen will. Clemens hat jene ausführlich in QDS beschrieben, wo er den Reichen den Ratschlag erteilt, sich mit ihrem Gelde einen *ἄνθρωπον θεοῦ καθάπερ ἀλείπτην καὶ κυβερνήτην* zu verschaffen, der für ihr geistliches Wohl sorgt[6]. Wie mannigfaltig sind dessen Mühen! Er redet voll Freimut, zürnt und straft, wenn er es für erforderlich hält, er seufzt und betet zu Gott ganze Nächte hindurch, um von ihm die Abwendung der Strafe zu erreichen[7].

---

1 Clemens behandelt die Frage des Eides in unmittelbarem Anschluß an das Gebet, d. h. die Bergpredigt dient ihm als Vorlage, wenn auch deren Stoffanordnung die umgekehrte Reihenfolge innehält. Aus Mt. 5, 37 stammt die Forderung, der Rede als Bekräftigung höchstens ein „Ja" oder „Nein" hinzuzufügen (§ 50, 5, III 38, 1ff.).

2 Strom. VII 51, 8, III 38, 26f.

3 Strom. VII 74, 1, III 53, 7ff.

4 Strom. IV 97, 5, II 291, 22f.: *ὑπόδειγμα τοῖς μανθάνουσιν ἄχραντον ἐκκεῖσθαι προσήκει*; dies wird an Paulus gezeigt, dem Urbild des *τέλειος*; 100, 6, II 292, 29ff.: I. Tim. 4, 12 als Richtschnur für den Gnostiker; Strom. VI 115, 1, II 489, 30: *ὑπόδειγμα τῆς πολιτείας*; 115, 3, II 490, 5: *συνιεὶς τε καὶ ἐνεργῶν.*

5 Strom. IV 136, 1, II 308, 18ff.; VI 77, 4, II 470, 7ff.

6 QDS 41, 1, III 187, 9f.

7 QDS 41, III 187, 10ff. gibt eine eingehende Schilderung; vom Seelenleiter gilt das *παρρησιαζομένου καὶ στύφοντος ἅμα καὶ θεραπεύοντος* (Z. 11); beachte besonders § 5: *οὗτος ὑπὲρ σοῦ πολλὰς νύκτας ἀγρυπνησάτω, πρεσβεύων ὑπὲρ σοῦ πρὸς θεόν.* Damit vergleiche man das Verhalten des Apostels Johannes zum Räuber, wie es der Schlußabschnitt von QDS

Er ist der wahre Tröster im Leid, er empfindet Mitleid mit der unglücklichen Lage des sündigen Bruders[1] und besonders mit denen, die im Fegefeuer für ihre Übertretungen bestraft werden[2]. Mit allem erscheint der Vollkommene als Urbild des geistlichen Vaters und Seelenführers, dessen Autorität sich der Geführte willig unterwirft und den er hoch zu verehren hat — *ὑπὸ σοῦ προτιμώμενος ὡς ἄγγελος τοῦ θεοῦ*, nach der Forderung des Clemens[3] —; auf der einen Seite gilt das: *ἕπεσθαι ἑτέροις δοκιμασθεῖσιν ἤδη*[4], auf der anderen bildet es ein Charakteristikum des Gnostikers: *ἀντέχεται .... ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς*[5]. Origenes hat diese Gedanken aufgegriffen und in seiner eigenen Lebensführung mit heiligem Ernste zu verwirklichen gesucht[6], sie sind infolge des starken Einflusses der beiden Alexandriner überall in der östlichen Kirche anzutreffen: es führt eine kontinuierliche Entwicklung von diesen bis zu den Starzen Rußlands[7], was die hohe Bedeutsamkeit zeigt, die den Anschauungen des Clemens zukommt.

---

schildert: der Apostel will für diesen sein Leben hingeben, er verkündet, daß Christus ihm verziehen habe, was ein besonders bedeutsamer Zug ist, er betet für ihn und *συνεχέσι δὲ νηστείαις συναγωνιζόμενος* (QDS 42, 13—15, III 190, 3ff.). In QDS 35, III 183, 3ff. finden wir eine weitere Beschreibung der rastlosen Tätigkeit, welche die „Schutztruppe" für ihren Patron entfaltet, die im wesentlichen mit der obigen übereinstimmt. Strom. IV 40, 4, II 266, 19ff.: sie bringen ihre Mitmenschen von der Sünde ab.

1 QDS 35, 1, III 183, 5f.

2 Strom. VII 78, 3, III 55, 27f.: *οἰκτείρων τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομολογουμένους.*

3 QDS 41, 6, III 187, 21.

4 Strom. I 5, 2, II 5, 22ff.

5 Strom. II 46, 1, II 137, 14ff.

6 „Origenes", S. 169ff.

7 K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, 1898, S. 227—230. Holl hat, soweit ich sehe, das hohe Verdienst, auf diese Frage zum ersten Male eindringlich hingewiesen zu haben. Er bietet aber nur eine flüchtige Skizze, der vom Thema des Buches her bestimmte Grenzen gezogen sind, die aber mit instinktiver Sicherheit die entscheidenden Punkte erfaßt und mit ungewöhnlicher Gelehrsamkeit alles in große Zusammenhänge rückt.

Neuestens hat J. Smolitsch in seinem aufschlußreichen Buche über die Starzen eingehend über die Seelenleitung gehandelt und dabei auch die griechische Kirche berücksichtigt (Leben und Lehre der Starzen, Wien 1936, 1. Buch: „Die geistige Führung in der alten Asketik", S. 24—37).

Er berührt sich auch darin mit seinem großen Schüler, daß beide in dem Seelenführer zugleich den pneumatischen Lehrer sehen. Dessen Würde und Erhabenheit kann nicht enthusiastischer gefeiert werden, als es Clemens getan hat: *ὁ τὴν προστασίαν τῆς τῶν ἑτέρων διδασκαλίας ἀναλαβών, τοῦ μεγίστου ἐπὶ γῆς ἀγαθοῦ τὴν οἰκονομίαν .... ἀναδεξάμενος*[1]. Dies schließt jedoch nicht aus, daß nicht alle Mitglieder der Gemeinde dieser Ansicht waren, Clemens sieht sich vielmehr trotz seines ernsten Strebens einer Opposition gegenüber, deren scharf ablehnende Haltung noch aus manchen gelegentlichen Wendungen heraus vernehmbar ist: *κἂν μισῶσι τὸν ἐκλεκτόν τινες*[2]. Um so höher ist es zu veranschlagen, daß diese offenkundige Feindschaft ihn an seiner hohen Aufgabe nicht irremachen kann. Weiß er doch, daß der Herr hinter ihm steht und durch ihn auf die Menschen einwirkt[3], was ihm Würde und seiner Rede Durchschlagskraft verleiht. Er kann sich ferner nicht dem inneren Zwange entziehen, der ihn zur Mitteilung des geistlichen Besitzes treibt, denn es ist eine Eigentümlichkeit der Gnosis: *κοινωνικὸν δὲ ἡ σοφία καὶ φιλάνθρωπον*[4]. Dieser Drang ist so gewaltig, daß er alle Schwierigkeiten überwindet; ja, sollte sich nur ein Hörer finden, so würde sich der Vollkommene nicht im mindesten dadurch entmutigen lassen: *ἀρκεῖ δὲ τῷ γνωστικῷ κἂν εἷς μόνος ἀκροατὴς εὑρεθῇ*[5]. Endlich besitzt er als Pneumatiker die notwendige Zurüstung für diesen hohen Beruf: ganz der Betrachtung der *νοητά* hingegeben, nach ihnen das Leben gestaltend, nach ihnen ausschauend wie die Seeleute nach den Sternen, lebt er doch zugleich auf Erden und ist ein Meister des weltlichen Wissens: *ἔν ‹τε› τοῖς ἐπιστημονικοῖς, μόνος ὢν ἐπιστήμων, κρατιστεύσει*[6].

---

1 Strom. VII 52, 1, III 38, 28ff.; cf. auch die Fortsetzung in VII 52, 2, III 38, 31ff.

2 Strom. IV 138, 5, II 309, 22.

3 Strom. VII 61, 1, III 44, 16.

4 Strom. I 1, 3, II 3, 15f.; dabei darf man sich natürlich allein vom Motiv, seine Mitchristen zu fördern, leiten lassen; alle anderen Beweggründe wie Gewinn und Ruhmsucht sind grundsätzlich auszuschließen (Strom. I 9, 2, II 7, 21ff.).

5 Strom. I 49, 1, II 32, 12f. Clemens stellt den Gnostiker in Gegensatz zu den Schönrednern, die mit ihren Phrasen auf eine große Menge Eindruck machen wollen.

6 Strom. VI 79, 1, II 471, 4ff.

Daher ist er jederzeit imstande, Rede und Antwort zu stehen und das Wort je nach den Erfordernissen des Augenblicks zu handhaben, so daß diesem bei aller Schlichtheit doch eine große überzeugende Kraft innewohnt[1].

So ist er befähigt, seine Mitchristen durch Wort und Schrift zu unterweisen[2], sie in die Geheimnisse der Gnosis einzuführen und auf sie in besserndem Sinne einzuwirken[3]. Da dieser Unterricht das Verborgene ans Tageslicht bringt[4], so sind bei dessen Erteilung besondere Vorsichtsmaßregeln zu beachten, die Clemens zu wiederholten Malen den Gnostikern einschärft. Zu gewissen Zeiten gilt es zu schweigen, da der Grundsatz besteht: *οὐ πάντων εἶναι τὸ ἀκούειν*[5], man muß daher eine bestimmte ‚*οἰκονομία σωτηρίας*' innehalten und bei der Unterweisung sich der Eigenart der Hörer anpassen. Dies ist wahre Nachfolge Christi, der sich der gleichen pädagogischen Weisheit bedient hat[6]; dies heißt, sich Paulus zum Vorbild nehmen, der allen alles werden wollte und zu rechter Zeit zu schweigen verstand[7]. So ersteht vor unseren Augen das Bild des wahren

---

1 Strom. VI 116, 3, II 490, 24ff.; VII 44, 8, III 33, 28ff.

2 Strom. VI 91, 5, II 477, 31ff.: *διὰ δὲ τὴν τῶν πέλας ὠφέλειαν τῶν μὲν ἐπὶ τὸ γράφειν ἱεμένων, τῶν δὲ ἐπὶ τὸ παραδιδόναι στελλομένων τὸν λόγον . . . .*; Strom. IV 139, 1, II 309, 23ff.: . . . *καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας διδάσκει.*

3 Strom. VII 3, 4,. III 4, 22ff.: ein besonders wichtiger Abschnitt, der uns die Tätigkeit des Vollkommenen in ihrem Umfang und ihren Zusammenhängen aufdeckt: *θεῷ μὲν διακονούμενος, ἀνθρώποις δὲ τὴν βελτιωτικὴν ἐνδεικνύμενος θεωρίαν, ὅπως ἂν καὶ παιδεύειν ᾖ τεταγμένος εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν*; cf. § 3, 5, III 4, 28ff. Strom. VII 45, 1, III 34, 3ff.; VII 49, 5, III 37, 7ff.: *ἐπίδοσιν καὶ δογμάτων καὶ χρημάτων.*

4 Strom. V 64, 4, II 369, 11ff.: *»φωτισμός« ἡ μαθητεία κέκληται ἡ τὰ κεκρυμμένα φανερώσασα, ἀποκαλύψαντος μόνου τοῦ διδασκάλου τὸ πῶμα τῆς κιβωτοῦ.*

5 Strom. VI 115, 6, II 490, 12ff.

6 Strom. VI 115, 1, II 489, 24ff.

7 Strom. VI 124, 1, II 494, 14ff.; in Strom. VI 118, 2—119, 4, II 491, 15ff. zeigt Clemens an den vier Arten des Einpfropfens die Weisheit und den pädagogischen Takt des Gnostikers, der ein Meister in der Methode der Bekehrung und Unterweisung ist, indem er jede Kategorie verschieden behandelt. Das paulinische Bild, das im heilsgeschichtlichen Rahmen steht, wird auf das Individuum bezogen und dabei an Hand literarischer Vorlagen weiter ausgeführt. Es handelt sich nicht mehr um ein einmaliges, großes Geschehen, sondern um eine Anweisung, wie man von Fall zu Fall beim einzelnen Menschen vorzugehen habe.

geistlichen Lehrers, der in genau abgestufter Weise seine Hörer in die geheimen Tiefen der christlichen Lehre einführt und ihnen die Rätsel des allegorischen Schriftsinnes löst, soweit es ihnen dienlich ist. Dieser Lehrer wird als ihr väterlicher Freund unermüdlich um ihr Wohl besorgt sein und kein Bedenken tragen, sich gegebenenfalls für sie zu opfern, um im Martyrium den Wahrheitsbeweis für seine Worte anzutreten und zugleich für die anderen ein leuchtendes Vorbild zu sein: *οὗτος ἑαυτὸν ἐπιδίδωσιν . . . . . ὑπὲρ τῶν γνωρίμων οὓς αὐτὸς »ἐγέννησεν« ἐν πίστει, εἰς ὑπόδειγμα τοῖς διαδέξασθαι τὴν ἄκραν οἰκονομίαν τοῦ φιλανθρώπου καὶ φιλοθέου παιδευτοῦ δυναμένοις, εἰς παράστασιν τῆς ἀληθείας τῶν λόγων, εἰς ἐνέργειαν τῆς ἀγάπης τῆς πρὸς τὸν κύριον*[1]. Über solch Leben, das sich rastlos im Dienst für die Brüder verzehrt, passen als Überschrift die Worte, die Clemens zur Charakteristik des Gnostikers verwendet: *ἰδίαν σωτηρίαν ἡγούμενος τὴν τῶν πέλας ὠφέλειαν*[2]. Diese Arbeit leistet der Vollkommene als Glied der Kirche, und zugleich ist sein Tun ein Abbild der Dienstleistungen der Engel. Clemens schaut alles in großen Zusammenhängen und ist weit davon entfernt, den Gnostiker zu isolieren, der vielmehr Teil einer Kette ist, die Himmel und Erde umspannt; jeder hat an seinem Platze bestimmte Aufgaben zu erfüllen, wobei ihm das Wirken der oberen Klasse als Vorbild dient[3]; jeder hat andere zu bessern und zu sich emporzuziehen, wie er selbst wiederum von höheren Mächten gefördert wird.

---

1 Strom. VII 53, 5, III 39, 27ff.

2 Strom. VII 52, 3, III 39, 8f.; die bedeutsamen Darlegungen in Strom. VII 13, 2—3, III 10, 17ff. bilden gleichsam ein Kompendium der Clementinischen Ansichten: der in die Schau Gottes versunkene Gnostiker hat eine Mission an den Brüdern zu erfüllen: *ἑαυτὸν κτίζει καὶ δημιουργεῖ, πρὸς δὲ καὶ τοὺς ἐπαΐοντας αὐτοῦ κοσμεῖ* (Z. 22f.) — cf. 16, 1, III 12, 3f.: *ὁ πρῶτον ἑαυτοῦ ἐπιμελόμενος, ἔπειτα τῶν πλησίον* — dazu Hort, S. 219.

3 Strom. VII 3, 4, III 4, 20f.; 5, 2—3, III 5, 17ff. Man sieht aus diesen und ähnlichen Stellen, wie abwegig Kutters Meinung ist, daß Clemens keine „gliedliche Auffassung der einzelnen Christen zueinander" gekannt habe (Christentum, S. 153). Wieviel richtiger hat hierüber bereits Ritter geurteilt: „Durch die ganze Lehre des Clemens geht der Gedanke vom Zusammenhange aller Dinge untereinander, von einer Harmonie und Symphonie aller Geister" (V, S. 457; cf. auch S. 458: dahin gehört auch die Annahme einer allgemeinen Erlösung, die bei der Hadesfahrt Christi und der Apostel erfolge).

Gewiß ist Clemens bei diesen Ausführungen stark von Philo abhängig, bei dem sich fast alle wichtigen Züge wiederfinden. Dieser fordert ebenfalls, daß der Weise sich auch um die äußeren Dinge zu kümmern habe und sich nicht allein der Schau des Göttlichen hingeben dürfe. Er muß vielmehr eine Stütze für seine Mitmenschen sein, sich der Erziehung der Unfertigen widmen und sich bemühen, sie in der Tugend und der *σοφία* zu unterweisen. Eine seiner vornehmlichsten Aufgaben besteht in dem *ἐξαγγέλλειν τὰ νοηθέντα*, in der geistlichen Förderung seiner Mitmenschen[1]. Ja, er wird fürbittend für diese vor Gott eintreten[2]. Dem allen liegen jüdische und stoische Anschauungen zugrunde, bei deren Verbindung das jüdische Element ausschlaggebend gewesen ist[3]. In dieser Grundhaltung stimmt Clemens mit seinem Vorgänger überein, er stellt alles aber sofort in andere Zusammenhänge hinein. Wir machten oben darauf aufmerksam, daß der Vollkommene diese Arbeit als Glied der Kirche leistet, was jener von Anfang an ein bestimmtes Gepräge verleiht und sich bis in Einzelheiten hinein auswirkt. So sind trotz mancher äußerlichen Ähnlichkeiten Aufgaben und Tätigkeitsbereich des clementinischen Seelenführers von denen verschieden, die Philo dem Weisen vorschreibt. Spricht Philo ferner ganz allgemein von dessen Wirken als einer Nachahmung Gottes, so faßt es Clemens als Imitatio Christi auf. Man beobachtet auf der ganzen Linie, wie ein übernommenes Ideal in christlichem Sinne umgedeutet und ergänzt wird.

Damit hat Clemens eine wichtige Vorarbeit für Origenes geleistet, der ihm im wesentlichen folgt. Dieser ruft mahnend dem Gnostiker zu: *χρὴ οὖν καὶ ἡμᾶς . . . σπεύδειν ἐπὶ τὸ μεταδιδόναι ἧς μετειλήφαμεν ὠφελείας ἑτέροις*[4]. Der pneumatische Lehrer steht im Mittelpunkt des origenistischen Ideals, und das Bild des Seelenführers ist beiden Alexandrinern gemeinsam. Beide betonen auch mit Nachdruck, daß die Liebe das

---

1 migr. 73, II 282, 22.

2 Cf. zum Ganzen „Philo", S. 334—337.

3 StVF III 628, 630; Stobaeus, Eklogen II 7, 11, S. 94, 11f. Wachsmuth: *τὸ παιδεύειν ἀνθρώπους*; Siracide 16, 4 und 37, 23: *ἀνὴρ σοφὸς τὸν ἑαυτοῦ λαὸν παιδεύσει*; die Meinung, daß Gott um der G rechten willen die Sünder schone, entspricht altisraelitischer Frömmigkeit; cf. „Philo", S. 337, A. 1.

4 Joh. Com. XIII 29, IV 253, 19ff. Preuschen.

treibende Motiv in der Fürsorge für die Brüder bildet, und sie vergessen nicht hinzuzufügen, daß jene sich bei der erforderlichen Unterweisung der Mitchristen mit viel pädagogischem Geschick paaren müsse, um die Art der Mitteilung dem Fassungsvermögen und dem sittlichen Fortschritt der Hörer anzupassen[1]. Ist Clemens gewiß auch der originellere von beiden, so hat Origenes durch seine ganze Lebensführung und seine schier ins Riesenhafte wachsende Tätigkeit in Predigt, Unterricht, Seelsorge und Schriftstellerei diesem hohen Ideal stärkste Leuchtkraft verliehen, weil er es mit seinem Herzblut durchtränkt, mit dem Pathos seiner ein einziges Ziel erstrebenden Frömmigkeit durchglüht hat. Hier sind aus Andeutungen des Clemens letzte Konsequenzen gezogen, und hier ist das lebensvolle Wirklichkeit geworden, was bei jenem zuweilen nur theoretisch behauptet wurde und als ideale Forderung erschien.

Diesen Unterschied zweier Temperamente und Persönlichkeiten beobachtet man schließlich gerade bei einem Zuge besonders gut, der ihnen beiden gemeinsam ist und sie grundsätzlich von Philo trennt: der Dienst des Vollkommenen erreicht seinen Höhepunkt im Martyrium, in der freudigen Hingabe des Lebens für Gott und die Brüder. Aus ihrer Lebensgeschichte ist bekannt, daß Clemens einer Entscheidung auswich, während Origenes sie von frühester Jugend an ersehnte und im Alter die Echtheit seines Werkes durch seine *ὁμολογία* bewies, indem er den anderen das selbst vorlebte und vorlitt, was er früher ihnen als göttliches Gebot vor Augen gestellt hatte.

f) Das Martyrium des Gnostikers

Die Rechtsunsicherheit, in der jeder Christ damals schwebte, die gespannte Lage, die in Alexandrien um die Jahrhundertwende herrschte, all dies zwang Clemens, eine eindeutige Stellung zum Martyrium einzunehmen. Sagt er doch selbst gelegentlich einmal: *ἡμῖν δὲ ἄφθονοι μαρτύρων πηγαὶ ἑκάστης ἡμέρας ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν θεωρουμέναι*[2]; mag dies auch etwas über-

1 Cf. meine Ausführungen in „Origenes", S. 168ff.

2 Strom. II 125, 2, II 180, 26ff.; cf. 125, 3, II 181, 4. Lehrreich ist auch die Deutung der Dornenkrone. Die Dornen weisen nämlich darauf hin: *οὐδὲ γὰρ ἀναιμωτεὶ προσιέναι τῷ λόγῳ ἔξεστιν* (Päd. II 73, 3, I 202, 15f.).

trieben sein, die Situation der Gemeinde blieb wahrlich ernst und bedrängt genug.

Man wundert sich daher nicht, daß Clemens in Strom. IV und VII längere Darlegungen eingeschoben hat, die Bedeutung, Wesen und Eigenart des Martyriums zum Inhalt haben. Dabei erweist er sich in hohem Grade von der Tradition abhängig, hat es aber natürlich nicht unterlassen, dem überlieferten Bilde neue Züge einzufügen. Wir beobachten nämlich von Anbeginn an das unverkennbare Bestreben, jenes nach seinem Vollkommenheitsideal umzuformen und den Märtyrer als den wahren Gnostiker, als den Inbegriff aller *τελειότης* hinzustellen. Es ist nicht ohne Reiz, diesem Doppelten in Kürze nachzugehen, dem Anknüpfen an die Überlieferung und deren Umdeutung im Sinne Clementinischer Lieblingsgedanken.

Schon bei flüchtiger Prüfung bemerken wir sofort das Nachwirken des urchristlichen Teufel- und Dämonenglaubens. Das menschliche Leben, insonderheit das Martyrium, erscheint als das große Kampffeld zwischen Gott und Teufel. Die eigentliche Aufgabe des Märtyrers besteht im Angriff gegen die Macht der Dämonen, wobei er im Schutze Gottes, im Besitze der geistlichen Waffenrüstung[1] streitet: *τῷ κυρίῳ θαρροῦντες ἀντιπολιτευόμεθα ταῖς ἀρχαῖς τοῦ σκότους καὶ τῷ θανάτῳ*[2]. Die Unbeugsamkeit und Unnachgiebigkeit den satanischen Kräften gegenüber gründet sich auf festes Gottvertrauen, auf die nie wankende Zuversicht, im Herrn einen mächtigen Helfer wider alle Fährnisse zu besitzen[3]. Diese Spannung zwischen zwei Welten, diese leidenschaftliche Abwehr der einen wie unbedingte Hingabe an die andere ist neutestamentliches Erbe. Und es entspricht ebenfalls biblischer Anschauung, daß diese innere Haltung nicht auf das Martyrium beschränkt bleibt, sondern das ganze Leben anzudauern hat. Darf doch beim wahren Christen niemals ein Gefühl der Sattheit und Zufriedenheit aufkommen, weil seine Existenz vom Teufel stündlich bedroht und in Frage gestellt werden kann.

---

1 Zum Beispiel Prot. 116, 3f., I 82, 9ff.

2 Strom. IV 47, 2, II 269, 24ff.

3 Cf. das *τῷ κυρίῳ θαρροῦντες* in Strom. IV 47, 2 (S. 560, Anm. 2) und IV 47, 3, II 269, 26f.: *τὸν ἀήττητον βοηθόν*; IV 80, 5, II 284, 1ff.: *ὥστε θαρροῦντα ἡμῶν ἕκαστον λέγειν* . . . .; Strom. VII 64, 5, III 46, 18: *εὐθαρσῶς καὶ πεποιθότως τῷ θεῷ*.

Die Mahnung des I. Petrus-Briefes (5, 8) zur Wachsamkeit vor den Ränken des Widersachers hat Clemens nicht überhört und nicht vergessen. Daher gehören für ihn Sünde und Teufel eng zusammen[1], daher sieht er in bösen Menschen dessen Werkzeuge, deren dieser sich bedient, um die Gläubigen ins Verderben zu stürzen[2], und der Verleugner ist in seinen Augen ein Fahnenflüchtiger, der zur Armee des Teufels übergelaufen ist[3]. Greift dieser ständig ins christliche Leben ein, so tut er es beim *πειρασμός* in erhöhtem Maße. Es ist zu beachten, wie stark diese biblische Vorstellung bei Clemens nachgewirkt hat und wie sehr er von ihrem Ernste innerlich durchdrungen ist. Die Versuchung kann täglich stattfinden, während des ganzen christlichen Lebens, und sie trifft Anfänger wie Vollkommene, wenn auch in verschiedener Stärke und aus verschiedenen Gründen. Der unteren Stufe gehören leichtere Anfechtungen an wie Armut und Krankheit, die sich der geringeren Widerstandskraft der Gläubigen anpassen und diese warnen und bessern sollen[4]. Der Gnostiker erfährt dagegen die volle Wucht des dämonischen Angriffs, den Gott wie bei Hiob ausdrücklich zuläßt[5]. Hinter dem *πειρασμός*, der seinen Höhepunkt im Martyrium erfährt, steht der Teufel, und seine letzte Absicht ist: *ἀποσεῖσαι τῆς πίστεως ἡμᾶς βουλόμενος καὶ ὑπάγεσθαι ἑαυτῷ πειράζει*[6]. Die Gefährdung des gesamten christlichen Lebens durch die satanischen Mächte erfährt daher im Martyrium ihre bedrohlichste Zuspitzung und Steigerung. Der Sieg über den Versucher zeitigt darum auch ungewöhnliche Folgen. Er führt zur Beschämung des Teufels, zur Stärkung der Augenzeugen

---

1 Prot. 82, 7, I 62, 30f.: *οἱ πρῶτοι τῶν ἁμαρτιῶν ἀπεσπασμένοι, οἱ πρῶτοι τοῦ διαβόλου κεχωρισμένοι* — man beachte die Nebeneinanderstellung!

2 Strom. IV 95, 2, II 290, 12f. Clemens legt hier Mt. 5, 25 auf eine interessante Art aus. Der *ἀντίδικος*, mit dem man sich noch auf dem Wege aussöhnen soll, ist nicht der Leib — diese Exegese wird vielmehr abgelehnt —, sondern der Teufel: *ὁ συνοδεύων ἡμῖν δι' ἀνθρώπων τῶν ζηλούντων τὰ ἔργα αὐτοῦ.*

3 Strom. IV 42, 1, II 267, 4f.: *μεταστὰς εἰς τὴν τοῦ διαβόλου στρατείαν.*

4 Strom. VII 81, 6, III 58, 14ff.

5 Strom. VII 74, 3, III 53, 12f.: *ὁ γνωστικὸς οὗτος πειράζεται ὑπ' οὐδενός, πλὴν εἰ μὴ ἐπιτρέψαι ὁ θεός.*

6 Strom. IV 85, 1, II 285, 22f.: cf. Z. 20f.: *πειράζει γὰρ ὁ διάβολος.*

und schließlich zur Festigung der Kirche selbst[1]. Die Überlegenheit des Vollkommenen über den bloßen Anfänger zeigt sich gerade darin, daß die Wirkungen sich nicht auf den Versuchten beschränken, sondern nach allen Seiten hin ausstrahlen und für die Kirche wie für die Verfolger eine segensvolle Macht werden.

So gewiß sich Clemens hier in altchristlichen Gedankengängen bewegt, man kann sich gleichwohl nicht des Eindrucks erwehren, daß bei ihm der biblische Realismus etwas verblaßt ist. Vergleicht man mit Clemens die alten Märtyrerakten, so spürt man, wie die Stimmung bei ihm anfängt ruhiger und ausgeglichener zu werden. Wie glutvoll und lebendig schildert z. B. Perpetua, die Zeitgenossin des Clemens, in ihren tagebuchartigen Aufzeichnungen die Kämpfe, die sie mit dem Teufel zu bestehen hatte: sie tritt dem Drachen mutig aufs Haupt und benutzt ihn als erste Stufe der Leiter, die zum Paradies führt, sie wirft den Ägypter in kunstgerechtem Ringkampf vor allem Volke zu Boden[2]. Das visionäre Element, die Wirkungen des göttlichen Geistes, die uns in den Märtyrerakten auf Schritt und Tritt begegnen, haben bei Clemens der philosophischen Reflexion Platz gemacht. Gewiß kennt er diese biblischen Vorstellungen, reproduziert sie, und sie entsprechen seiner innersten Überzeugung, aber er lebt doch nicht in dem Maße wie seine Zeitgenossen in ihnen, die die Experientia besaßen, oder wie sein großer Schüler Origenes.

Damit hängt zusammen, daß seine Aussagen über das Leid matt und farblos sind. Die Flucht vor ihm hält er für etwas Natürliches, das Höchste sei freilich die innere Erhabenheit über jeden Schmerz, die *ἕξις τῆς ἐγκρατείας*, die den Menschen nie seine Haltung verlieren läßt und ihn nicht aus der Fassung bringt[3]. Das ist gewiß mehr stoisch als christlich empfunden und läßt jede Einsicht in die positive Bedeutung des Leides vermissen. Es ist daher auch nicht zufällig, daß es keine Rolle

---

1 Strom. IV 85, 1, II 285, 23ff.; cf. IV 104, 1, II 294, 11f.: *εἰς δοκίμιον καὶ δυσωπίαν τοῦ πειράζοντος εἴασεν αὐτοὺς πειρασθῆναι*; Strom. VII 74, 3, III 53, 14: *διὰ τὴν τῶν συνόντων ὠφέλειαν*; 74, 4, III 53, 16f.: *εἰς πῆξιν καὶ βεβαίωσιν τῶν ἐκκλησιῶν*; cf. IV 85, 1, II 285, 25f.: *διά τε τὴν ἰσχυροποίησιν τῶν κατὰ τὴν ἐκκλησίαν.*

2 Martyrium der Perpetua und Felicitas 4, 4; 10, 4ff.

3 Strom. IV 20, II 257, 15ff.

auf der Via purgativa spielt, worauf Lebreton zuerst hingewiesen hat: l'absence totale de la souffrance, de l'épreuve purifiante[1]. Man kann diese richtige Beobachtung noch dahin erweitern, daß wir nie etwas von inneren Anfechtungen bei ihm hören, die auch den Vollkommenen heimsuchen und die überwunden werden von Zuständen mystischer Verzückung, um der Seele Kraft zur Ertragung neuen Leides zu schenken. Dieser ständige Wechsel, dieses bewegte Ineinander, das Origenes auf Grund eigener Erfahrungen so eindringlich geschildert hat[2], ist unserem Autor unbekannt geblieben, sein geistliches Leben ist ruhiger und gleichmäßiger verlaufen; der Ausspruch der S. Teresa de Jesus: aut pati aut mori wäre ihm sicher ganz unverständlich geblieben[3]. Daher stößt man nur selten auf Ausführungen über das Leid, und diese sind meist oberflächlich gehalten. So empfiehlt er es als Vorschule für die einfache Lebensführung und das freiwillige Auf-sich-Nehmen von Beschwerden aller Art, was sich nicht über das Niveau einer gewissen Lebensklugheit erhebt[4]. Und dessen Bedeutung sieht er allein in den pädagogischen Wirkungen: *ἀλγεῖν μὲν ποιῶν εἰς σύνεσιν*[5]. Wie sehr Clemens hier zentrale biblische Gedanken abschwächt, zeigt seine kurze Auslegung von Judith 8, 27 (*ὁ ἐγγὺς κυρίου πλήρης μαστίγων*) zur Genüge: wer sich der Gnosis nähere, müsse *διὰ τὸν πόθον τῆς ἀληθείας* Gefahren, Mühen und Leiden aller Art willig ertragen[6].

Dies erklärt sich wohl zum Teil aus den besonderen Lebensschicksalen des Clemens, zum Teil aus dem philosophischen Einfluß. Wir können des öfteren beobachten, wie überkommene Anschauungen vom Martyrium im Sinne des stoischen Weisen-Ideals umgedeutet werden, wodurch alles von selbst eine andere Klangfarbe erhält. In den alten Akten erscheint der Märtyrer immer als der große Kämpfer, als der *γενναῖος ἀθλητής* bzw.

---

1 Lebreton, RHE 1923, S. 500: dies nähere Clemens einem Plotin.

2 Cf. „Origenes", S. 63ff.

3 Cf. auch Johannes Climacus, scala paradisi, gradus 3, MSG 88, 664 B — charakteristisch für den auf der Wanderung befindlichen Menschen ist gerade: *στενοχωρίας ἐπιθυμία*.

4 Päd. III 41, 1, I 260, 11ff.

5 Strom. II 4, 4, II 115, 8f.

6 Strom. II 35, 4, II 131, 20ff.

γενναῖος ἀγωνιστής[1]. Er ist das hohe Vorbild aller Tapferkeit, daher ist es sehr charakteristisch, daß die himmlische Stimme dem Polykarp zuruft: ἀνδρίζου[2]. Clemens teilt diese Meinung und verlangt gleichfalls vom Märtyrer das ‚ἠρρενῶσθαι'[3], aber er schildert ihn dabei als den Helden, der im Besitze der wahren ἀνδρεία ist, so wie sie Plato im Laches 197 A beschrieben hat. Dieser kennt und überschaut die Gefahr, in der er schwebt, richtet sich in allem κατὰ λόγον τὸν ὀρθόν und macht es sich zum Grundsatz: τὸ ἀνδρεῖον ἐν τῇ κατὰ ἀλήθειαν λογικῇ ἀνδρείᾳ ἐξετάζεσθαι παρέχονται[4]. In dieser Haltung geht er getrost und erhobenen Hauptes (εὐθαρσῶς) selbst dem Tode entgegen.

Wie der Märtyrer hier absichtlich dem heldischen Ideal griechischer Ethik angepaßt wird, so beobachten wir auch sonst das deutlich zutage tretende Bestreben einer Umwandlung altchristlicher Vorstellungen. Die Märtyrerakten rühmen mit besonderer Vorliebe die ὑπομονή der Blutzeugen, ja dieses Wort findet sich in ihnen so häufig, daß es fast die Rolle eines Terminus technicus spielt[5]. Natürlich fehlt es bei Clemens nicht, aber bei ihm bildet die ὑπομονή eine wichtige Durchgangsstufe für die καρτερία, die allmählich bis zur Höhe der ἀπάθεια gesteigert werden soll, d. h. sie wird in das griechische Tugendschema eingebaut[6]. Gewiß erscheint bei diesen Gelegenheiten Hiob als das große Vorbild im Leiden, oder Jonas im Walfisch, Daniel in der Löwengrube, die drei Jünglinge im

1 Die Lugdunensischen Märtyrer 1, 19; 1, 36; Akten des Karpus, Papylus und der Agathonike 35; für die zweite Wendung cf. Lugdunum 1, 17. Das Martyrium als ἀγών cf. Lugdunum 1, 11; 1, 41 u. ö.

2 Martyrium Polykarps 9, 1.

3 Strom. II 81, 4, II 155, 23ff. Die Stelle ist auch insofern von Interesse, als sie uns zeigt, daß Clemens seine Vorlage Philo nicht gedankenlos ausschreibt, sondern durch christliche Zusätze erweitert. Er reproduziert hier virt. 20, V 271, 13ff. und fügt dann den Satz hinzu: εἴ που μαρτυρίου δι' αἵματος χωροῦντος ἐπικαταλάβοι χρεία (Z. 25f.).

4 Strom. VII 66, 4, III 47, 27ff., bes. S. 48, 5f.

5 Ich will nur einige Beispiele anführen: Martyrium Polykarps 2, 2; 3, 1; 19, 2; Akten des Karpus, Papylus und der Agathonike 36; die Lugdunensischen Märtyrer 1,6; 1, 27; 1, 39; 2, 4.

6 Strom. II 103, 1, II 169, 24ff.; 103, 4, II 170, 5ff.; Strom. VII 74, 3, III 53, 15; 76, 2, III 54, 15: πόνων καὶ ἀλγηδόνων κατεφρόνησεν; 80, 4, III 57, 19: ὑπομονητικὸς πρὸς πᾶσαν πεῖραν.

Feuerofen[1] — eine Zusammenstellung, die uns aus altchristlicher Kunst und Liturgie her geläufig ist —, aber Clemens gibt der *ὑπομονή* einen Inhalt, der mehr griechischen Idealen als biblischen Anschauungen entspricht. Man erkennt es aus anderen Stellen mit noch größerer Sicherheit. Der Gnostiker ist im Besitze der vollen *ἐλευθερία* und der uneingeschränkten *εὐδαιμονία*, er ist ein *βασιλικός*, und nichts kann ihn dieser Vorrechte berauben, er nennt auch im Martyrium ‚*ἀπάθειαν ψυχῆς καὶ ἀταραξίαν*' sein eigen, wie der stoische Weise allen Foltern und Qualen, die launische Tyrannen über ihn verhängten, Trotz bot und über sie erhaben war[2]. Die *ἀπάθεια* des Märtyrers zeigt sich vornehmlich darin, daß ihm jedes Gefühl des Hasses gegen seine Verfolger fremd bleibt, weil er sich innerlich längst von den *πάθη* getrennt hat; ja, er wird auch in solchen Augenblicken nicht seine pädagogische Aufgabe vergessen und an der Erziehung des Gegners arbeiten[3]. Der Abstand des Clemens von den Märtyrerakten ist erheblich, weil diese noch zuweilen offen den Groll gegen Obrigkeit und Beamte durchblicken lassen und nicht ohne Schadenfreude ausführen, daß die Märtyrer beim Weltgericht die ihnen zugefügte Unbill an den Verfolgern rächen werden[4]. Wie sarkastisch schreibt Tertullian, daß die Schauspiele der Christen darin bestehen, ihre heidnischen Gegner ewige Qualen leiden zu sehen[5]! Vergleicht man mit solchen Äußerungen, die nicht selten sind, die Darlegungen des Clemens, so erkennt man die Stärke des philosophischen Einflusses, der das Märtyrerbild

1 Für Hiob cf. Strom. II 103, 4, II 170, 6f.; Strom. VII 80, 5, III 57, 19f. Hiob sollte später eins der Urbilder des Mystikers werden, er ist namentlich der Lehrmeister für die Tentatio und ihre Überwindung geworden, was sich z. T. aus dem großen Einfluß der Moralia Gregors I. erklärt. Für die anderen biblischen Beispiele cf. Strom. II 103, 3ff., II 170, 3ff.

2 Strom. IV 52, 2—4, II 272, 12ff.; 55, 4, II 273, 31f.; 57, 1, II 274, 17ff.; 67, 2, II 278, 25ff.

3 Strom. IV 13, 1, II 254, 7ff.; 41, 4, II 266, 30ff.

4 Zum Beispiel Tertullian, ad martyr. 2, I, S. 7 Oehler: iudex expectatur, sed vos estis de iudicibus ipsis iudicaturi; cf. Stellensammlung bei H. Achelis: Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, II, 1912, S. 440.

5 Tertullian, de spectaculis 30, CSEL XX 28, 19ff. Reifferscheid-Wissowa.

umzugestalten beginnt. Clemens hat sich in den Stromata offensichtlich bemüht, dieses mit stoischen Farben zu malen und den Märtyrer als den wahren Weisen hinzustellen, der dank seines Heroismus auch dem antiken Leser imponieren sollte. Dies entspricht, wie wir bereits des öfteren ausgeführt haben, einer Tendenz der Clementinischen Schriftstellerei überhaupt, die u. a. apologetischen Zwecken dienen soll.

Diese Beobachtung legt von vornherein die Vermutung nahe, daß Clemens Wesentlicheres über den Märtyrer zu sagen weiß. So unverkennbar die philosophischen Züge in Erscheinung treten, wichtiger ist die Tatsache, daß er ihn als den wahren Christen schildert, als den eigentlichen Vertreter aller Vollkommenheit. Deren einzelne Merkmale werden daher in strengem Sinne erst beim Märtyrer verwirklicht, der die reinste Ausprägung des Clementinischen Ideals darstellt[1].

Dies sieht man zunächst daran, daß der Märtyrer ganz von der Agape beherrscht wird: *θαυμάσαις ἂν τὴν ἀγάπην αὐτοῦ, ἣν ἐναργῶς διδάσκει εὐχαρίστως ἑνούμενος πρὸς τὸ συγγενές*[2], und sein Tod gewertet wird als *τέλειον ἔργον ἀγάπης*[3]. Bildet beim Vollkommenen allgemein die Agape das letzte und entscheidende Motiv für alles Handeln, so gilt es für den Märtyrer in erhöhtem Maße. Clemens wird nicht müde, immer von neuem darauf hinzuweisen, daß das Martyrium nur dann wertvoll ist, wenn es aus Liebe zu Gott geschieht. Man soll es nicht aus Furcht erleiden, nicht *ἐλπίδι δωρεῶν*, sondern *ἀγάπῃ δὲ πρὸς*

---

1 Man beachte z. B. die Nebeneinanderstellung in Strom. IV 1, 1, II 248, 3f.: *περί τε μαρτυρίου διαλαβεῖν καὶ τίς ὁ τέλειος*; in Strom. IV 101, 2—104, 2, II 293, 8ff. bringt Clemens einen ausführlichen Schriftbeweis, der die Tatsache erhärten soll, daß der Märtyrer der Vollkommene sei. Es werden dafür vornehmlich Belege aus dem Hebräer-Brief angeführt, mit denen Sapientia Salomonis 3, 2—8 kombiniert wird, ein neuer Beweis für die große Rolle, die die Weisheitsliteratur bei Clemens gespielt hat. Strom. IV 130, 1, II 305, 19ff.: *τελειοῦται γοῦν τις . . . . ὡς μάρτυς καὶ ὡς γνωστικός*. Zu allem cf. auch M. Viller: Martyre et perfection, RAM 6, 1925, S. 17: Le martyre est la perfection et l'idéal vers lequel il faut tendre, cf. S. 19, S. 20f.: das Martyrium le perfectionnement de l'homme et comme la consommation de ses vertus. Viller gibt auf S. 18ff. eine kurze Übersicht über die Anschauungen des Clemens.

2 Strom. IV 13, 3, II 254, 17f.

3 Strom. IV 14, 3, II 255, 3.

τὸν κύριον[1]. Häufig unterscheidet er zwei Stufen von Märtyrern, die Anfänger als die Kinder, die sich durch äußere Motive bestimmen, die Gnostiker als die Männer, die sich allein von der Liebe leiten lassen[2], denn von ihr heißt es, daß sie den Bekenner stark und furchtlos macht[3]. Indem er eine Haltung zurückweist, die sich vom Lohngedanken bestimmen läßt (διά τινας ἡδονὰς .... τὰς μετὰ θάνατον)[4], weicht er grundsätzlich von den Märtyrerakten ab, in denen dieser eine geradezu beherrschende Rolle gespielt hat. So sehen die Märtyrer im Martyrium Polycarps (2, 3) bereits die himmlischen Güter mit ihren geistigen Augen und werden dadurch in ihrem Kampfe gestärkt, so heißt es von Blandina: μηδὲ αἴσθησιν ἔτι τῶν συμβαινόντων ἔχουσα διὰ τὴν ἐλπίδα[5]; Clemens dagegen spricht

1 Strom. IV 14, 1, II 254, 19ff.; cf. IV 46, 1f., II 269, 9f.: ὁρᾷς δι' ἀγάπην διδασκομένην μαρτυρίαν, nicht dagegen δι' ἀμοιβὴν ἀγαθῶν. Strom. IV 41, 1, II 266, 22ff.: κεφάλαιον .... πάσης ἀρετῆς .... τὸ δεῖν γνωστικώτερον δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν θεὸν θανάτου καταφρονεῖν; Strom. IV 55, 1, II 273, 22: κινδύνων ὑπερφρονῶ διὰ τὴν πρὸς σὲ ἀγάπην; Strom. IV 80, 1, II 283, 27: εἰ δι' ἀγάπην μαρτυροῖμεν. Vgl. v. Campenhausen, S. 94: Das Martyrium sei ein „Werk unbedingt vollkommener Gottesliebe"; S. 111: „Der paulinische Preis der Liebe ist das rechte Vademecum eines gnostischen Märtyrers".

2 Strom. IV 75, 3—4, II 282, 6ff.: Die Anfänger, die sich von den Motiven der Furcht und Hoffnung zum Martyrium bestimmen lassen, sind besser als die Lippenchristen; vom Gnostiker heißt es: εἰ καὶ ὑπερβαίη τις ἐπὶ τὴν ἀγάπην, ... οὗτος καὶ γνήσιος μάρτυς, τελείως ὁμολογήσας (Z. 9f.). Strom. VII 67, 1—2, III 48, 6ff. — aber auch die παῖδες werden relativ anerkannt: παῖδες ἐν πίστει, μακάριοι μέν, οὐδέπω δὲ ἄνδρες ἐν ἀγάπῃ τῇ πρὸς τὸν θεόν (Z. 14f.). Die Auslegung von I. Kor. 13, 1—3 in Strom. IV 111, 5—112, 3, II 297, 13ff. führt Clemens jedoch zu schärferen Urteilen über sie. Da sie die Liebe nicht besitzen, so gilt für sie das Wort ‚οὐθένειμι' (I. Kor. 13, 2). Alles Erwarten eines Lohnes, alle Hoffnung auf Wiedervergeltung erscheint, verglichen mit der gnostischen Höhe, als ein Nichts. Die „klingende Schelle" deutet Clemens also auf die untere Stufe: ἣν μὴ ἐκ διαθέσεως ἐκλεκτῆς, δι' ἀγάπης γνωστικῆς μαρτυρήσω (111, 5). Die Ablehnung des Lohngedankens drückt er auch im Anschluß an eine stoische Formulierung aus, wenn er schreibt: die Agape sei δι' αὑτὴν αἱρετή, οὐ δι' ἄλλο τι (Strom. VII 67, 2, III 48, 17f.). Und dieses grundsätzliche Zurückweisen aller Vorteile dient ihm zugleich dazu, die Überlegenheit des christlichen Märtyrers über den heidnischen darzutun (Strom. VII 73, 6, III 53, 3ff.).

3 Strom. VII 67, 4, III 48, 21 f.

4 Strom. VII 67, 2, III 48, 13f.

5 Die Lugdunensischen Märtyrer 1, 56; cf. Akten des Karpus, Papylus und der Agathonike 42: τὸ ἄριστον τοῦτο ἐμοὶ ἡτοίμασται, δεῖ οὖν με μεταλαβοῦσαν φαγεῖν τῆς ἐνδόξου ἀρίστου.

erst dann von einem wirklichen Martyrium, wenn dieses δι᾽ ἀγάπης γνωστικῆς erfolgt sei[1]. Dies scheint eine Konzeption im Sinne der uninteressierten Liebe zu sein, aber er führt sie nicht konsequent durch, denn es finden sich in Strom. VII Stellen, welche die anderwärts zurückgewiesene Anschauung unbefangen vertreten. So heißt es in Strom. VII 63, 2, III 45, 27f., daß der Gnostiker deshalb alle Leiden ertragen könne, weil ἡ γνῶσις αὐτῷ πεῖσμα βεβαιότατον ἐνεγέννησεν τῆς τῶν μελλόντων ἀπολήψεως, weil ἡ πίστις .... τῆς μετὰ θάνατον ἐλπίδος ihn stärke[2]. Dies entspricht der Einstellung der Märtyrerakten. Es wird unterstrichen durch eine weitere Überlegung, die uns zeigt, daß Clemens trotz gelegentlich hochgegriffener Aussagen nie den Boden unter den Füßen verlor und Unmögliches verlangte. Er führt nämlich in beachtlichen Darlegungen aus, daß man Gottes- und Selbstliebe nicht zu scharf voneinander trennen dürfe, da sie ineinander griffen: εἴ τις ἑαυτὸν ἀγαπᾷ, ἀγαπᾷ τὸν κύριον[3]. Wende man diese Erkenntnis auf den Märtyrer an, so ergebe sich die Einsicht: ὁ δι᾽ ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν θεὸν παθὼν διὰ τὴν ἰδίαν ἔπαθε σωτηρίαν[4], ja, dieses vielleicht in noch höherem Grade als jenes. Damit lenkt Clemens wieder in die gewöhnliche Auffassung ein, seine Ansichten sind also nicht einheitlich, sie halten sich bald in der Linie üblicher Vorstellungen, bald verlassen sie diese und wollen nur die Liebe zu Gott als einziges Motiv für das Martyrium des Vollkommenen gelten lassen, wobei alles selbstsüchtige Streben ausgeschlossen wird[5].

Abgesehen von diesem Schwanken herrscht darüber doch bei Clemens vollste Klarheit, daß die Liebe zu Gott eins der Hauptmerkmale des gnostischen Märtyrers

---

1 Strom. IV 130, 5, II 305, 31ff.

2 Strom. VII 64, 3, III 46, 9ff., cf. 74, 9, III 53, 30ff.; 79, 2, III 56, 18f.

3 Strom. IV 42, 5, II 267, 14.

4 Strom. IV 43, 2, II 267, 19f.; ja, Clemens geht sogar so weit zu behaupten: σεαυτοῦ μᾶλλον ἢ ἐκείνου ἕνεκεν παθών (43, 1, II 267, 18). Und in Strom. IV 49, 7, II 271, 11f. stellt er die Forderung auf: εἰς τὴν ἐλπίδα σπεύδοντες, woraus sich ergibt, daß die himmlischen Güter, auf die die Hoffnung sich richtet, für ihn eine wirksame Macht waren.

5 Bei Clemens erscheint das Martyrium fast immer als Liebestat, gelegentlich auch einmal als Tat des Gehorsams, der dem göttlichen Gebot geschuldet wird: Strom. IV 48, 3, II 270, 8ff.; 68, 1, II 278, 34f.

bilde. Dies tritt besonders eindrucksvoll in Strom. IV 52, 2—4, II 272, 12ff. in Erscheinung, einem Abschnitte, der stoischer Anschauungsweise scheinbar am nächsten kommt. Wir erwähnten bereits, wie stark hier die *ἐλευθερία* betont wird, die durch keine äußeren Umstände beeinträchtigt werden könne, wir müssen jetzt ergänzend hinzufügen, daß Clemens unmittelbar anschließend fortfährt: *καὶ κυριωτάτης πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπης* (Z. 16f.), deren Wesen er mit den Worten von I. Kor. 13, 7 beschreibt. Wie er hier *ἐλευθερία* und *ἀγάπη* in eins schaut, so an anderer Stelle *εὐδαιμονία* und *ἀγάπη*[1]. Und wenn der Vollkommene sich durch kein Geschehen, auch nicht durch die härtesten Schicksalsschläge wie etwa durch einen qualvollen Tod aus der Fassung und inneren Ruhe bringen läßt, so erklärt sich dies daraus, daß die Agape die göttliche *πρόνοια* als heilsam betrachtet[2]. Man sieht an einem neuen Beispiel, wie stoische Gedanken christlich umgeformt werden.

Aus dieser Agape zum Herrn erwächst die Freundschaft, die ihn mit Gott und Christus verbindet, die *παρρησία*, die ihn innerlich beseelt: *εὐθαρσήσας τοίνυν πρὸς φίλον τὸν κύριον*[3], *τῷ κυρίῳ θαρροῦντες*[4], *ὥστε θαρροῦντα ἡμῶν ἕκαστον λέγειν· »κύριος ἐμοὶ βοηθός . . .«*[5] — stichwortartig tauchen im Schrifttum des Clemens diese Wendungen einer Zuversicht und eines unerschütterlichen Vertrauens Gott gegenüber auf und sind ein sprechender Beweis dafür, wie tief ihn dieses Gefühl durchdrungen und beherrscht hat[6]. In Röm. 8, 38f. sah er daher das Urbild des Märtyrers gezeichnet, den nichts von Gott trennen könne: *ἔχεις συγκεφαλαίωσιν γνωστικοῦ μάρτυρος*[7]. Der Apostel Paulus ist sein großer Gewährsmann; es ist sicher nicht zufällig, daß Clemens zwei markante Stellen wie Röm. 8, 38f. und I. Kor. 13 auf den Märtyrer deutet, da dieser allein dem Hochziele der Gottesliebe nachzukommen

1 Strom. IV 57, 1, II 274, 16: *οὔτ' οὖν ἡ τῆς εὐδαιμονίας ἐλπὶς οὔθ' ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπη . . . .*

2 Strom. IV 52, 4, II 272, 18.

3 Strom. IV 14, 2, II 254, 27f.

4 Strom. IV 47, 2, II 269, 24f.

5 Strom. IV 80, 5, II 284, 1f.

6 Strom. IV 75, 4, II 282, 12; Strom. VII 64, 5, III 46, 18: *εὐθαρσῶς καὶ πεποιθότως τῷ θεῷ.*

7 Strom. IV 96, II 290, 17ff.

weiß, mit Gott in enger Gemeinschaft lebt und als dessen Freund von *παρρησία* beseelt ist. Clemens knüpft an altchristliche Märtyrergeschichten an, die immer wieder auf den engen Kontakt zwischen Märtyrer und Christus bzw. Gott hinweisen, kennt aber anscheinend nicht die Zuspitzung, daß Christus selbst im Märtyrer kämpft und leidet[1]. Zugleich vertieft er die ihm überkommenen Vorstellungen durch seine Fassung des Agape-Gedankens und bildet sie im Sinne seines Vollkommenheitsideals um.

Und auch darin hält er sich in der Linie der Tradition, daß er im Märtyrer den wahren Imitator Christi sieht. Mit welchem Nachdruck haben dieses die Ignatianen wieder und wieder behauptet, wie glutvoll hat es namentlich der Römer-Brief ausgeführt[2]! Das Martyrium Polykarps beginnt mit diesem Gedanken: *περιέμενεν γάρ, ἵνα παραδοθῇ, ὡς καὶ ὁ κύριος* und stellt alle weiteren Ausführungen unter dieses Stichwort: *ὡς καὶ ὁ κύριος*[3]. Die Lugdunensischen Märtyrer werden gepriesen, weil für sie zutreffe: *ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ Χριστοῦ ἐγένοντο*, und Irenaeus schreibt von den Blutzeugen, indem er sie gegenüber gnostischen Herabsetzungen in Schutz nimmt: et secundum hoc conantur vestigia assequi passionis Domini[4]. Viller hat die frühchristlichen Ansichten über das Martyrium treffend mit den Worten charakterisiert: Son aspect fondamental, c'est qu'il est du Christ l'imitation par excellence. Le martyre est vraiment celui qui suit le Christ[5]. Wir stoßen bei Clemens auf die gleiche Betrachtungsweise, sagt er doch vom Märtyrer ebenfalls das *ἕπεται κυρίῳ*

1 Martyrium Polykarps 2, 2: *ὅτι παρεστὼς ὁ κύριος ὡμίλει αὐτοῖς*; Akten des Karpus, Papylus und der Agathonike 39: *εἶδον τὴν δόξαν κυρίου καὶ ἐχάρην*; die Lugdunensischen Märtyrer 1, 6; Ignatius, ad Smyrn. 4, 2. Für die Vorstellung, daß Christus selbst im Märtyrer leidet cf. die Lugdunensischen Märtyrer 1, 23: *ἐν ᾧ πάσχων Χριστὸς . . . καταργῶν τὸν ἀντικείμενον*; von Blandina heißt es in 1, 42: *ἡ μικρὰ καὶ ἀσθενὴς . . . καὶ . . . ἀθλητὴν Χριστὸν ἐνδεδυμένη.*

2 Römer-Brief 6, 3: *ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου*; Ephes. 1, 1: *μιμηταὶ ὄντες θεοῦ*; 10, 3; Magnesier 5, 2 usw. Stellensammlung bei M. Viller, RAM 6, S. 9f.

3 Das Martyrium Polykarps 1, 2; 17, 3 u. ö.

4 Die Lugdunensischen Märtyrer 2, 2; cf. 1, 41. Irenaeus, adv. haer. III 18, 5.

5 Viller, RAM 6, S. 7.

aus[1]. Freilich erwähnt er es seltener, und es scheint fast bei ihm nicht die zentrale Stellung einzunehmen wie in den Märtyrerakten und später bei Origenes, der den Imitatio-Gedanken bis in alle Einzelheiten hinein ausführt und mit dem Martyrium aufs engste verbindet. Doch dieses offensichtliche Zurücktreten kann bei Clemens nur scheinbar sein und sich aus der Tendenz der Strom. erklären. Ein sachlicher Unterschied liegt jedenfalls nicht vor.

Das Martyrium ist endlich noch in einer anderen Hinsicht als Imitatio Christi aufzufassen. Indem der Märtyrer nämlich nicht allein für sein eigenes Seelenheil sorgt, sondern auch das seiner Mitmenschen im Auge hat, folgt er in Wahrheit dem Herrn, der gestorben ist *διὰ τὴν τῶν ἐπιβουλευόντων αὐτῷ ἀνθρώπων καὶ τὴν τῶν ἀπίστων ἀποκάθαρσιν*[2], folgt er auch den Aposteln, von denen es gilt: *ὑπὲρ τῶν ἐκκλησιῶν ἃς ἔπηξαν ἔπαθον*[3]. So sollen auch die Märtyrer leiden *ὑπὲρ ἐκκλησίας*, und gerade darin sieht Clemens einen Erweis ihrer Liebe zum Herrn[4]. Diesen Gedanken hatte bereits das „Martyrium Polykarps" ausgesprochen: *ἀγάπης γὰρ ἀληθοῦς καὶ βεβαίας ἐστίν, μὴ μόνον ἑαυτὸν θέλειν σῴζεσθαι, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀδελφούς*[5]. Clemens griff ihn auf und gab dies als einen wesentlichen Grund für das Vorkommen von Martyrien an: *διὰ τὴν τῶν συνόντων ὠφέλειαν*[6]. Aber nicht nur die Christen werden als Zuschauer bei ihnen in ihrem Glauben gestärkt, sondern alle werden gefördert; auch die anklagenden Heiden werden durch den Heldenmut der Bekenner in Staunen versetzt und kommen schließlich zum Glauben[7]. Der Vollkommene wird

---

1 Strom. II 104, 3, II 170, 15; cf. IV 14, 2, II 255, 1: *διὰ τὴν τοῦ βίου ὁμοιότητα*. Strom. IV 52, 4, II 272, 19: Nachfolge des Paulus.

2 Strom. IV 75, 1, II 281, 30f.

3 Strom. IV 75, 1, II 282, 2.

4 Strom. IV 75, 2, II 282, 5f.; cf. IV 85, 1, II 285, 25f.: *διά τε τὴν ἰσχυροποίησιν τῶν κατὰ τὴν ἐκκλησίαν*. Dies ist für Clemens so wichtig, daß er darin einen der Gründe sieht, warum Gott den *πειρασμός* zugelassen hat. Auch für das Martyrium der Apostel gilt das *εἰς πῆξιν καὶ βεβαίωσιν τῶν ἐκκλησιῶν* (Strom. VII 74, 4, III 53, 16f.). Es ist überhaupt zu beachten, wie dicht Clemens den Gnostiker an den Apostel heranrückt: *ὁ γνωστικὸς οὗτος .... τὴν ἀποστολικὴν ἀπουσίαν ἀνταναπληροῖ* (Strom. VII 77, 4, III 55, 8f.).

5 Martyrium Polykarps 1, 2.

6 Strom. VII 74, 3, III 53, 14f.

7 Strom. IV 73, 5, II 281, 14ff.: ... *ἵνα .. ὠφελῶνται οἱ πάντες* ...

daher weit davon entfernt sein, seinen Ankläger zu hassen, er wird sich vielmehr für ihn verantwortlich fühlen und um dessen Erziehung bemüht sein, er wird ihm Dank zollen für die Gelegenheit, die er ihm verschafft hat, zum Herrn zu eilen; und auch darin seinen Meister nachahmend, betet er für die, die ihn hassen, und erfleht ihre Sinnesänderung[1]. Wie man sieht, handelt es sich um eine umfassende Einstellung zum Nächsten, die Freund und Feind in gleicher Weise berücksichtigt und ein deutlicher Gradmesser für die Agape ist, die den Märtyrer beseelt. Dieses organische Verbundensein von Gottes- und Nächstenliebe, das wir hier beobachten können, ist ein kleiner, aber bedeutsamer Ausschnitt aus einer Haltung, die dem Vollkommenen überhaupt eigentümlich ist, beim Blutzeugen aber am sichtbarsten und eindrucksvollsten in Erscheinung tritt.

So stark Clemens auch die Liebestat des Gnostikers und die Imitatio Christi im Martyrium betont, er geht doch nicht so weit, daß er dessen Tod als ein Opfer und Sühneleiden für die anderen auffaßt, gleichsam als Fortsetzung von Christi Sühneleiden. Seiner Zeit waren diese Gedanken nicht ganz fremd. Schon Ignatius kennt den Opfergedanken beim Martyrium[2],

---

1 Strom. IV 41, 4, II 266, 30ff.: . . . *μὴ μισοῦντες αὐτούς*; IV 13, 1, II 254, 8f.: *οὐχ ὑβρίζων τὸν πειράζοντα, παιδεύων δέ, οἶμαι, καὶ ἐλέγχων*; IV 13, 3, II 254, 19: *τοὺς ἀπίστους δυσωπῶν*; IV 14, 1, II 254, 22ff.: *χάριν . . . ἐγνωκώς* (scil. dem Ankläger); Strom. IV 80, 1, II 283, 26f.: *χάριν εἰσόμεθα τοῖς τὴν ἀφορμὴν τῆς ταχείας ἀποδημίας παρεσχημένοις*; Strom. VII 74, 5, III 53, 19: *τοὺς μισοῦντας αἰτεῖται μετανοῆσαι.*

So bemerkt Clemens treffend, daß die Martyrien oft Anlaß für Bekehrungen geboten haben: *τὰ μαρτύρια ἐπιστροφῆς ἐστιν παραδείγματα* (Strom. IV 19, 3, II 257, 10f.); IV 73, 5, II 281, 16f.: *θαυμάζοντες δὲ καὶ εἰς πίστιν ὑπαγόμενοι οἱ ἐξ ἐθνῶν*; IV 85, 1, II 285, 26f.: *διά τε τὴν συνείδησιν τῶν θαυμασάντων τὴν ὑπομονήν* — dies spricht für die Notwendigkeit des *πειρασμός*. Als Beispiel für das *θαυμάζειν* heidnischer Zuschauer sei das Urteil über Blandina angeführt: *αὐτῶν ὁμολογούντων τῶν ἐθνῶν ὅτι μηδεπώποτε παρ' αὐτοῖς γυνὴ τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα ἔπαθεν* (Die Lugdunensischen Märtyrer 1, 56). In den Märtyrerakten finden sich viele Beispiele dafür, daß die Blutzeugen ihre heidnische Umgebung zu beeinflussen gesucht haben, cf. Martyrium der Perpetua und Felicitas 21, 1—3: das Gespräch zwischen dem Märtyrer Saturus und dem Soldaten Pudens und das Geschenk des blutigen Ringes, verbunden mit der Mahnung: memor fidei meae. Clemens reproduziert hier also getreulich die altchristliche Praxis.

2 Ignatius, Römer-Brief 2, 2; 4, 2.

das „Martyrium Polykarps“ verwendet ihn[1], aber erst Origenes hat ihn voll ausgebildet und theologisch begründet. Es ist eine seiner Lieblingsvorstellungen, daß der Märtyrer das Leiden Christi ergänzt und die Sünden der anderen trägt[2]. Origenes parallelisiert Jesu Opfertod mit dem Martyrium[3], verlangt vom Vollkommenen das Eintreten für die Schwachen[4] und findet daher folgerichtig zwischen Christi Tod und dem des Jüngers nur einen graduellen Unterschied, indem dieser erfolgt sei *ἐπὶ πολλῶν θεραπείᾳ*, jener aber ein *καθάρσιον τῷ κόσμῳ* darstelle[5]. Die theologische Rechtfertigung für diese Wirkung des Martyriums erblickt er im Opfertod Christi, der das tragende Fundament sei und jene überhaupt erst ermögliche.

Wenn Clemens vom Martyrium als einem Sühnemittel spricht, so hat er dabei immer nur die Reinigung des betreffenden Bekenners selbst im Auge. So vertritt er den Satz: *ἔοικεν οὖν τὸ μαρτύριον ἀποκάθαρσις εἶναι ἁμαρτιῶν μετὰ δόξης*[6], oder er bezeichnet die *ὁμολογία*[7] als eine *μετάνοια*[8]. Das Martyrium als die nach der Taufe noch mögliche Buße, die alle Sünden tilge, dies ist eine alte Anschauung. Es ist daher nur

1 Martyrium Polykarps 14, 1, cf. auch 1, 1: Es wird darauf hingewiesen, daß Polykarp durch sein Martyrium die Verfolgung zum Aufhören bringt, wohl aus dem Grunde, weil er mit seinem Tode stellvertretend für die anderen eintritt. Daher heißt es auch von diesem *τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον* (1, 1).

2 Martyr. 36, I 33, 15ff. Koetschau, nach Kol. 1, 24; Joh. Com. VI 54, IV 163, 32f. Preuschen; Numeri Hom. 24, 1, VII 226, 18ff. Baehrens.

3 Joh. Com. VI 54, IV 162, 14ff. Preuschen: *συγγενεῖς ταύτῃ τῇ θυσίᾳ θυσίαι αἱ ἐκχύσεις εἶναί μοι φαίνονται τοῦ τῶν γενναίων μαρτύρων αἵματος.*

4 Numeri Hom. 10, 2, VII 71, 18ff. Baehrens; 24, 1, VII 226, 18: quorum intercessione fiat purificatio pro peccatis.

5 Martyr. 30, I 26, 28ff. Koetschau; cf. zu allem meine ausführlichen Darlegungen in „Origenes“, S. 176f.; 224f.; v. Campenhausen, S. 94.

6 Strom. IV 74, 3, II 281, 25f.; IV 104, 1, II 294, 9f.: *κάθαρσιν ἔνδοξον τὸ μαρτύριον διδάσκουσα.*

7 Das Wort *ὁμολογία* nimmt in den Märtyrerakten einen bevorzugten Platz ein, es ist fast ein Terminus technicus, cf. etwa die Lugdunensischen Märtyrer 1, 10; 1, 11: *ὁμολογίαν τῆς μαρτυρίας*; 1, 12; 1, 18f.; 1, 49 u. ö. Clemens schließt sich diesem Sprachgebrauch an, doch findet sich dieses Wort bei ihm nicht so häufig, wie man erwarten würde (cf. Stählins Index, S. 596f.). Er verwendet *ὁμολογία* auch in übertragener Bedeutung, insofern das ganze Leben ein Bekenntnis zu Gott sein soll, dann spricht er im Martyrium von *ἀπολογία*, eine Unterscheidung, die durch die Polemik gegen Heracleon verursacht ist (Strom. IV 73, 3—5, II 281, 11ff.).

8 Strom. IV 73, 3, II 281, 10ff.

dem Märtyrer beschieden, unmittelbar nach dem Tode zu Gott entrückt zu werden[1]. Clemens geht in den Bahnen der Tradition, versucht aber, wie gleich gezeigt werden soll, die überkommene Ansicht sittlich zu vertiefen[2].

Dies hat vor ihm bereits der Valentinianer Heracleon angestrebt, und es ist nicht zufällig, daß Clemens uns dessen Äußerungen aufbewahrt hat[3]. Dieser polemisiert nicht ohne guten Grund gegen die damals weit verbreitete Meinung, daß ein bloßes Bekenntnis vor dem Richter genüge, um ein ganzes Leben zu heiligen. Sittlich wertvoller und dem christlichen Ernste angemessener wäre es, wenn die *ὁμολογία* nur der Schlußstein eines Baues wäre, an dessen Errichtung der Gläubige alle Tage seines Daseins gearbeitet hätte: *καὶ ἔστιν ἡ διὰ τῆς φωνῆς ὁμολογία οὐ καθολική, ἀλλὰ μερική. καθολικὴ δὲ ἣν νῦν λέγει, ἡ ἐν ἔργοις καὶ πράξεσιν καταλλήλοις τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως. ἕπεται δὲ ταύτῃ τῇ ὁμολογίᾳ καὶ ἡ μερικὴ ἡ ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν*[4]. Diese Ausdehnung des Martyriums auf die gesamte Lebensführung findet sich auch bei Clemens. Heißt es z. B. im „Martyrium Polykarps": *διὰ μιᾶς ὥρας τὴν αἰώνιον ζωὴν ἐξαγοραζόμενοι*[5], so verlangt er vom Vollkommenen: *μαρ-*

---

1 Deshalb sagt auch der Märtyrer Nartzalus: hodie martyres in coelis sumus (Akten der Scilitanischen Märtyrer 15); cf. Hirt des Hermas, Sim. IX 28, 3: *πάντων τούτων αἱ ἁμαρτίαι ἀφῃρέθησαν, ὅτι ἔπαθον . . . .*

2 Winter, S. 226f., hat Clemens deswegen getadelt, weil er „eine werkgerechte Überschätzung des Martyriums" vertreten habe. Er werte nicht die Gesinnung, sondern die Tat, die „Sühnemittel" sei, was „nach der evangelischen Betrachtungsweise" unzulässig sei. Das führt zu einem völligen Verkennen dessen, was Clemens gewollt hat. Würdigt man ihn aus seiner Zeit heraus, so sieht man bald ein, daß er sich ehrlich um eine Verinnerlichung bemüht hat; und daß ihm das Wertlegen auf die Gesinnung nicht fremd gewesen ist, hat sich wohl aus unserer bisherigen Darstellung zur Genüge ergeben.

Viel gerechter urteilt v. Campenhausen. Auch nach ihm geht Clemens aus „von dem Gedanken eines die eigenen Taten sühnenden Straf- und Erziehungsleidens" (S. 94). Aber unter dem starken Eindruck des clementinischen Liebesgedankens schreibt er, daß damit „eine sittlichere und innerlichere Betrachtung der menschlichen Leistung angebahnt" sei (S. 113). Vor ihm hat bereits Gass behauptet, daß Clemens alles „an der Gesinnung" liege (S. 84).

3 Strom. IV 71, 2—72, 4, II 280, 12ff.

4 Strom. IV 71, 4, II 280, 18ff.

5 Martyrium Polykarps 2, 3.

τυρήσει νύκτωρ, μαρτυρήσει μεθ' ἡμέραν, ἐν λόγῳ, ἐν βίῳ, ἐν τρόπῳ μαρτυρήσει[1]. Gewiß erkennt er auch jenes Martyrium an, aber es ist in seinen Augen nur ein „einfaches", das „gnostische" dagegen verlangt eine letzte Anspannung des ganzen Menschen und ist nur im Stande der *τελείωσις* erreichbar. Es findet dann statt, wenn der Christ die wahre Gnosis besitzt, den Geboten des Herrn gehorsam ist, einen reinen Wandel führt und sich stets von der Agape leiten läßt, d. h. wenn er vollkommen ist. Dann ist er mit jeder guten Tat ein Märtyrer, vergießt gleichsam ständig sein Blut und bringt Gott seinen Glauben dar[2]. Daneben kennt Clemens noch eine zweite Vorbereitung auf den Zeugentod, den fortgesetzten Kampf gegen die Sünde. Beides gehört innerlich zusammen, da dieses nur die Kehrseite für jenes ist. Daher mahnt Clemens, nicht den leiblichen Tod für ein Übel zu halten, sondern vielmehr die Sünde zu fliehen, die den geistigen Tod bedeutet. Sich von ihr zu befreien, stellt die Hauptaufgabe des Gnostikers dar, und wer sich hierum ständig bemüht, wird auch jenen bereitwillig ertragen[3], der ja die Befreiung der Seele von den Fesseln des Körpers bewirkt. So kommt Clemens von verschiedenen Seiten aus zu der wichtigen Einsicht, daß das Martyrium nicht eine einmalige Tatsache ist, die in keinem Zusammenhang mit dem früheren Dasein steht, sondern daß es organisch aus diesem herauswächst und gleichsam die reife Frucht und den Ertrag der ganzen Lebensführung bildet. Es liegt auf der Hand, daß dies eine bedeutsame ethische Vertiefung der altchristlichen Anschauungen zur Folge hat. Das clementinische Vollkommenheitsideal, besonders der Gedanke der Agape, hat das Martyrium entscheidend umgeformt[4]. Der Vorstellung vom Martyrium cotidianum sollte übrigens eine große Zukunft beschie-

---

1 Strom. II 104, 1. II 170, 10f.

2 Strom. IV 15, 3—4, II 255, 13ff. — die wichtigste Stelle für die Fassung des „gnostischen" Martyriums; Strom. IV 43, 4, II 267, 26ff.: *ὅσοι δὲ τὰς ἐντολὰς τοῦ σωτῆρος ἐπιτελοῦσιν, καθ' ἑκάστην πρᾶξιν μαρτυροῦσι.*

3 Strom. IV 11, 2—12, 5, II 253, 7ff.

4 Gass, S. 85f., lobt Clemens ob dieser seiner freieren Einsicht; v. Campenhausen, S. 110f.: „Das Martyrium ist auch für Klemens kein einzigartiges und isoliertes Ereignis"; „nur eine von vielen Möglichkeiten, um den Geist und die Überzeugung, die in ihm leben, zu bewähren."

den sein, insofern das Mönchtum sich jener bemächtigt und sie im Sinne des *μαρτύριον τῆς ὑποταγῆς* fortgebildet hat[1].

Bei dieser Auffassung legt sich über das christliche Dasein ein großer Ernst, denn es ist letzten Endes nichts anderes als eine Vorbereitung zum Tode[2]; das Martyrium bringt schließlich alles an den Tag, es ist darüber der große Richter, ob der Mensch Freund Gottes gewesen ist oder nicht[3], ob er wirklich echten und wahren Glauben besessen hat[4]. Daher bemüht sich Clemens, dieser letzten Prüfung des Vollkommenen alle Würde zu verleihen und Leichtfertigkeit und Voreiligkeit abzuweisen. So lehnt er in Übereinstimmung mit der kirchlichen Praxis jede Selbstanzeige prinzipiell ab[5] und legt den Gläubigen die Notwendigkeit der Flucht ans Herz[6]. Ist das Martyrium aber nicht zu umgehen, so soll man sich ihm auch nicht entziehen. Es gilt dann vor allem festzubleiben und auf Drohungen nicht

---

1 Zum Ganzen vgl. die kurze, aber inhaltsreiche Übersicht bei Viller-Rahner, S. 38—40 („Der Ersatz des Martyriums") und die dort aufgeführte Literatur. Für den Gedanken des *μαρτύριον τῆς ὑποταγῆς* im besonderen möchte ich nur auf Johannes Climacus hinweisen: *πώλησόν σου τὰ θελήματα καὶ δὸς θεῷ· καὶ ἆρον τὸν σταυρόν σου καὶ καρτέρει ἐν συνοδίᾳ καὶ κοινοβίῳ ἀδελφῶν* (Scala paradisi, gradus 4, MSG 88, 724 A).

2 Strom. IV 58, 2, II 275, 2ff.: *μεστὴ μὲν οὖν πᾶσα ἡ ἐκκλησία τῶν μελετησάντων τὸν ζωοποιὸν θάνατον εἰς Χριστὸν παρ' ὅλον τὸν βίον*; IV 68, 1, II 278, 35f.

3 Strom. IV 28, 4—5, II 260, 22ff.

4 Strom. IV 13, 2, II 254, 11ff.

5 Strom. IV 17, 1, II 256, 11ff.: Polemik gegen die Praxis der *τινές*, bei denen Clemens wohl die Marcioniten im Auge hat. Strom. IV 76—77, II 282, 15ff.: beachtliche Ausführungen gegen die Selbstanzeige. Wer dieses tut, gibt damit einem Mitmenschen Anlaß zum Bösen und ist für seinen Henker verantwortlich, denn: *συνεργὸς γινόμενος τῇ τοῦ διώκοντος πονηρίᾳ* (Z. 25f.). — Cf. dazu Martyrium Polykarps 4: der Abfall des Montanisten, der sich selbst angezeigt hat, und die daran anschließende Mahnung: *διὰ τοῦτο οὖν, ἀδελφοί, οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προσιόντας ἑαυτοῖς, ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον.*

6 Strom. IV 76, II 282, 15ff.: unter Berufung auf Mt. 10, 23. Man soll nicht aus Furcht vor dem Tode fliehen, sondern um seinen Verfolgern keinen Anlaß zum Bösen zu geben (s. A. 5); Strom. VII 66, 4, III 48, 2f.; Fragment 56, III 226, 16f.: *διὸ ὁ μὴ φεύγων ὡς ῥιψοκίνδυνος παρακούων τῆς κυριακῆς φωνῆς μεμπτέος.* Dies ist auch die Meinung des Origenes, der sich ebenfalls für die Flucht auf das göttliche Gebot beruft und in ihr eine Nachfolge Christi sieht, cf. Joh. Com. XXVIII 23, IV 418, 17ff. Preuschen: *ἵν' ἡμεῖς, παράδειγμα ἔχοντες τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐν τοῖς τοιούτοις αὐτοῦ μιμηταὶ γινώμεθα* (Joh. Ev. 11, 54); Mt. Com. X 23, X 31, 23ff. Klostermann — unter Berufung auf Mt. 10, 23 (Z. 28f.).

zu hören, Qualen zu verachten[1]. Man darf auch keine Erwägungen darüber anstellen: *πότερον ἄμεινον θιασώτην γενέσθαι τοῦ παντοκράτορος ἢ τὸ τῶν δαιμόνων ἑλέσθαι σκότος*, sondern das Bekenntnis zu Gott und Christus muß etwas ganz Selbstverständliches sein[2], es darf nicht einen Augenblick in Frage gestellt werden. Die freiwillige und freudige Hingabe des Lebens ist ein Gebot des Gehorsams und zugleich der höchste Beweis der Agape, die der Gnostiker Gott gegenüber während seines ganzen Lebens gehegt hat[3]. In den Märtyrerakten begegnen wir der gleichen Einstellung, und auch darin gibt Clemens deren Gedanken wieder, wenn er über den Zeugentod urteilt: *τῆς ὄντως οὔσης ζωῆς ἀρχὴν εἶναι τὴν τοιαύτην τοῦ θανάτου πύλην*[4]. Dies ist die Stimmung, die alle Märtyrer beseelt: die Todesstunde ist der Eingang ins wahre Leben, ist die Erfüllung der Sehnsucht, ist die Vereinigung mit dem Herrn: *θαυμάσαις ἂν τὴν ἀγάπην αὐτοῦ, ἣν ἐναργῶς διδάσκει εὐχαρίστως ἑνούμενος πρὸς τὸ συγγενές*[5]. In diesen kurzen Satz hat Clemens die Grundzüge seiner Anschauung vom Martyrium hineingelegt: die Agape als die hinter allem stehende und treibende Kraft und die enge Verbindung mit Gott und Christus als die letzte Wirkung des Bekenntnisses. Was der Vollkommene stets angestrebt hat, wird jetzt volle Wirklichkeit, das Martyrium ist

---

1 Strom. IV 67, 1ff., II 278, 23ff. — breite, etwas rhetorisch gehaltene Ausführungen.

2 Strom. IV 68, 4, II 279, 7ff.; diese Stelle hat eine auffallende Parallele im Hirten des Hermas, Sim. IX 28, 4: *ὅσοι δὲ δειλοὶ καὶ ἐν δισταγμῷ ἐγένοντο καὶ ἐλογίσαντο ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, πότερον ἀρνήσονται ἢ ὁμολογήσουσι, καὶ ἔπαθον, τούτων οἱ καρποὶ ἐλάττους εἰσίν*. Wir haben bereits des öfteren auf die Beziehungen zwischen Clemens und dem Hirten des Hermas hingewiesen.

Es ist für Clemens bezeichnend, daß er diese rückhaltlose Entscheidung für Gott seinen Lesern noch eindringlicher machen will durch rationale Erwägungen (§ 68, 5, II 279, 9ff.; 74, 2, II 281, 21f.) oder durch ein stoisch gefärbtes Räsonnement (§ 69, 1, II 279, 13ff.).

3 Strom. IV 13, 1, II 254, 6: *ὑπακούει ῥᾳδίως*; 14, 2, II 254, 28f.: *τὸν κύριον, ὑπὲρ οὗ καὶ τὸ σῶμα ἑκὼν ἐπιδέδωκεν*; Strom. VII 66, 4, III 48, 3f.: *καλέσαντος τοῦ θεοῦ προθύμως ἑαυτοὺς ἐπιδιδόντες*; cf. dazu Hirt des Hermas, Sim. IX 28, 4: *ἔπαθον προθύμως* — diese erhalten einen größeren Lohn als die, die erst zweifelten und dann Märtyrer wurden. Die Lugdunensischen Märtyrer 1, 11: *οἳ καὶ μετὰ πάσης προθυμίας ἀνεπλήρουν τὴν ὁμολογίαν τῆς μαρτυρίας*.

4 Strom. IV 44, 1, II 268, 4f.

5 Strom. IV 13, 3, II 254, 17f.

die Krone alles Trachtens nach τελειότης, der wahre Gnostiker ist der Märtyrer.

Wir haben im einzelnen zu zeigen versucht, wie die Clementinische Auffassung des Martyriums in engem Zusammenhang mit der altchristlichen Märtyreranschauung steht, wie sie zugleich aber auch entscheidend von der bestimmt ausgeprägten Vollkommenheitslehre gestaltet wird, die wir bei unserem Autor antreffen. Endlich haben wir auf die Grenzen aufmerksam gemacht, die Clemens eigentümlich gewesen sind und die sich zum Teil aus dem starken philosophischen Einfluß erklären. Die Stimmung ist ruhiger und überlegter, kühler und bei aller inneren Begeisterung doch nüchterner geworden. Man spürt es, wenn man von einem Studium der Märtyrerakten zu Clemens kommt oder den Traktat des Origenes über das Martyrium liest! Es ist nicht zufällig, daß Clemens keine Experientia besaß, daß er sich in entscheidender Stunde dem Martyrium entzog. Er ist nur der Theoretiker geblieben, hat sich als solcher aber unbestreitbare Verdienste erworben, indem er als erster eine beachtliche, zusammenfassende Schilderung des Märtyrers geboten hat, die sich durch Weite des Blicks, durch tiefen Ernst und sittlichen Schwung, durch edle Begeisterung und innige Liebe zu Gott und zum Nächsten auszeichnet. So ist er auch hier der kühne Bahnbrecher geworden, der seinesgleichen in der alten Zeit sucht, der originelle Kopf und begnadete Lehrer, der seinem großen Schüler wichtige Anregungen übermittelt hat. Origenes fügte dem Clementinischen Bilde vornehmlich den Zug der Imitatio Christi hinzu, der jenem gewiß nicht fehlt, jetzt aber hervorgehoben und bis in kleinste Einzelheiten hinein ausgeführt wird. Damit in Zusammenhang stehend, wird das Martyrium als Sühnopfer gewertet und auch insofern mit Christi Passion in Parallele gesetzt. Das Martyrium als Schlachtfeld zwischen Gott und Teufel, der Kampf des Märtyrers gegen die dämonischen Mächte ist eine Anschauung, die vortrefflich zu dem dramatisch bewegten Weltbild des Origenes paßt. Wie blaß erscheinen demgegenüber die gelegentlichen Andeutungen des Clemens, die mehr traditionelles Gut weiterzugeben als Ausdruck persönlicher Erfahrung zu sein scheinen! Dies ist überhaupt ein Unterschied, der zwischen beiden bestanden hat und auf den wir schon des öfteren aufmerksam gemacht haben. Bei Origenes

ist alles viel bewegter, schon der Jüngling mahnt seinen Vater, standhaft zu bleiben, und steht den Blutzeugen bei; der erfahrene Mann verfaßt auf der Höhe seiner Wirksamkeit eine eigene Schrift über das Martyrium, die von innerer Glut erfüllt ist und uns wie der Aufschrei einer Seele anmutet, die von grenzenloser Liebe zum Herrn beseelt ist, in verzehrender Sehnsucht ihm entgegenstrebt und daher auch anderen Trost und Kraft spenden kann; der Greis endlich bekräftigt durch die Qualen, die er als Confessor im Gefängnis zu erdulden hat, die Wahrheit seiner inneren Einstellung. Sie ist schließlich nur ein Ausschnitt aus seinem Verhalten zum Leid, das nach seiner tiefen Überzeugung im inneren Leben eine entscheidende Rolle zu spielen hat, und dem eine hohe positive Bedeutung zukommt. So kann er gelegentlich einmal in dem Fehlen von Christenverfolgungen eine dämonische Tücke erblicken[1] und demnach Verfolgung und Anfechtung als etwas Normales und dem Christenleben Nützliches würdigen. Clemens hätte ihm schwerlich zugestimmt. Bei aller Ähnlichkeit tut sich zwischen beiden Alexandrinern eine Kluft auf, deren Vorhandensein sich aus einer verschiedenen Lebenshaltung und Lebensführung erklärt und den Rückschluß auf zwei verschieden geartete Temperamente erlaubt.

g) Das Streben des Gnostikers nach Vollkommenheit als Nachfolge Gottes bzw. Nachfolge Christi

Mit dem Martyrium vollendet sich das Streben des Gnostikers nach Vollkommenheit. Überblickt man es in seinem ganzen Verlauf, so bemerkt man bald, daß es Clemens unter bestimmte Stichworte gestellt hat, die zum Teil der Philosophie entlehnt sind. So formuliert er den Heiden gegenüber die menschliche Lebensaufgabe mit den Worten: *παντὶ σθένει ἕπεσθαι χρὴ τῷ θεῷ*, und das ‚*ἕπεσθαι τῷ θεῷ*' ist auch die Forderung, die er an die Gläubigen richtet[2]. Die Wendung ist gewiß platonisch[3], aber der Nachdruck, den Clemens auf das Erfüllen der göttlichen Gebote legt[4], zeigt uns sofort, daß jene biblisch

1 Numeri Hom. 10, 2, VII 72, 1ff. Baehrens.
2 Prot. 122, 2, I 86, 6; Strom. VII 100, 3, III 70, 20f.
3 Plato, Gesetze IV 716 A u. ö.
4 Cf. Päd. I 98, 3, I 149, 2: *πληρώσωμεν τὸ θέλημα τοῦ πατρός.*

gedeutet wird. Mit ihr verbindet er eine zweite Formel, die ebenfalls auf Plato zurückgeht (man denke nur an die berühmte Stelle in Theätet 176 AB): *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν*[1], und er spricht an anderen Stellen vom *μιμεῖσθαι τὸν θεόν*[2]. Damit reproduziert er nur den Sprachgebrauch Philos[3], und auch darin folgt er seinem Vorgänger, daß er die platonische Formel der *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν* mit der biblischen Lehre vom Ebenbilde Gottes im Menschen in Beziehung setzt. Das Gott-Ähnlichwerden erfolgt in der Wiederherstellung des Ebenbildes. Die ganze Clementinische Ethik ist daher nichts anderes als eine immer reinere Ausprägung des Ebenbildes[4], die *ὁμοίωσις* erscheint als „le couronnement de la perfection gnostique"[5]. Einige Forscher waren der irrigen Meinung, als trage Clemens hier lediglich platonische Ansichten vor[6], andere verengten den Begriff der *ὁμοίωσις* und blieben in Unklarheiten stecken[7]. Demgegenüber muß

1 In fast unmittelbarem Anschluß an die eben zitierte Stelle schreibt Clemens: *μετ' οἰκειότητος ἀρετῆς ἐξομοιούμενοι τῷ θεῷ* (Päd. I 99, 1, I 149, 21f.); Strom. VII 3, 6, III 5, 2f.: *ὅπως βιωτέον <τῷ> ἐσομένῳ καὶ δὴ ἐξομοιουμένῳ ἤδη θεῷ.*

2 Prot. 117, 1, I 82, 20ff.: *τῆς ἀρίστης τῶν ὄντων οὐσίας μιμητὴν ὁμοῦ καὶ θεραπευτὴν γενέσθαι. μίμησις* und *θεραπεία* bedingen sich gegenseitig, ruft Clemens den Heiden zu, um sie zum Übertritt zu bewegen. Strom. VI 150, 3, II 509, 13ff.

3 Cf. meine Nachweise in „Philo", S. 333, A. 2—4.

4 Gass, S. 77: Ethik sei Entfaltung der guten Anlage, des Ebenbildes; durch Christi Einwirkung gelange sie zur Vollendung.

5 DThC III 1, Sp. 174.

6 So tadelt z. B. de Faye, S. 283, Clemens, weil dieser nicht bemerkt habe „une grande différence entre la *ὁμοίωσις* platonicienne et la *ὁμοίωσις* chrétienne"; daher sei die *ἐξομοίωσις* „plus platonicien que chrétien" (S. 285). Aber das Christliche fehle bei ihm nicht ganz, weil er von einer Imitatio Christi spreche. Diese Analyse mutet recht äußerlich an, de Faye hat verkannt, daß Clemens von Plato nur die Formel übernimmt, die *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν* aber in christlichem Sinne deutet. Wieviel richtiger hat Martinez, S. 122, geurteilt, der eine philosophische Auffassung dieser Wendung mit Recht ablehnt.

7 So ist für Casey, Platonism, S. 90, the imitation of God . . . essentially intellectual, und zwar by the presence of the Logos in his own reason. Der Mensch sei am Ziel, when the mind of man has become the clear reflection of the divine Logos; moral motive sei dagegen nicht entscheidend. Diese Anschauung ist natürlich viel zu einseitig, man darf nicht alles auf den *νοῦς* reduzieren, der das Bild des Logos in sich trägt.

darauf hingewiesen werden, daß alles Streben nach *ὁμοίωσις* nur auf dem Boden der Taufgnade stattfinden kann, daß *ὁμοίωσις* und *πνεῦμα* innerlich zusammengehören[1]; ferner, daß die Vollendung des Ebenbildes unsere Kräfte übersteigt und allein durch das Eingreifen der göttlichen Gnade ermöglicht wird[2], daß Christi Erlösungswerk die notwendige Voraussetzung für das Erreichen jenes hohen Zieles bildet[3]. Clemens

---

Meifort, S. 74ff., arbeitet zunächst klar und umsichtig die verschiedenen Fassungen der *ὁμοίωσις* bei Plato und Clemens heraus. Bei jenem sei sie nur der „Endpunkt einer natürlichen Entwicklung des philosophischen Menschen" (S. 81), bei diesem ergebe sie sich „aus der liebenden Hingabe an die Gottheit" (S. 74). Clemens verchristliche diesen Terminus, indem er ihm einen biblischen Sinngehalt gebe (S. 76) und den Herrn als Mittelglied einschiebe (S. 77). Aber die weiteren Ausführungen auf S. 79f. sind unklar und abwegig. So ist das Auseinanderhalten von christlicher und mystischer Betrachtungsweise bei Clemens unstatthaft (S. 80), und die Würdigung der *ὁμοίωσις* als einer Vorstufe der mystischen Vereinigung mit Gott, die zu einem „Aufgehen in der Gottheit", zu einem „Ineinanderfließen von Göttlichem und Menschlichem" führe (S. 79), entspricht nicht der Ansicht unseres Autors.

Es ist auch nicht richtig, wenn Ziegert, S. 122, meint: „er (scil. Clemens) überträgt die platonische Lehre von dem Nachahmen Gottes und die dadurch zu erreichende Verähnlichung mit ihm auf die Erlösungslehre, verwandelt sie in ein Nachahmen Christi". Clemens stellt unbefangen beides nebeneinander, und den Gedanken der Imitatio Christi brauchte er wirklich nicht durch Umdeutungen aus dem Platonismus zu gewinnen, da er ihn bereits in der Hl. Schrift und den Apostolischen Vätern vorfand.

1 Darauf hat besonders Rüther, Erbsünde, S. 29, A. 1; S. 112 aufmerksam gemacht. Die wahre *ὁμοίωσις* „beruht im Pneuma der Wiedergeburt". Er verweist dabei auf die Wendung *ποιότης κυριακή* (Strom. IV 40, 1, II 266, 6f.; VI 150, 3, II 509, 14). In beiden Stellen meint Clemens m. E. aber etwas anderes, als Rüther ihn sagen läßt. In Strom. IV 40, 1 gewinnt der Gnostiker infolge seiner *ἀπάθεια* Anteil an der göttlichen *ποιότης*, die eben auch *ἀπαθής* ist; in VI 150, 3 erlangt er sie auf Grund seiner *μίμησις* (Stählin übersetzt etwas frei: „nachdem er . . . von dem Herrn eine Eignung dazu erlangt hat" — Deutsches Übersetzungswerk IV, S. 342). Aber in der Sache behält Rüther recht.

2 Päd. III 101, 1, I 291, 1f.: *δὸς δὲ ἡμῖν . . . τὸ ὁμοίωμα πληρῶσαι τῆς εἰκόνος*; der Mensch wendet sich also im Gebet an den Logos; Prot. 86, 2, I 64, 31ff.: die Frömmigkeit nimmt sich Gott als geeigneten Lehrer: *τὸν καὶ μόνον ἀπεικάσαι κατ' ἀξίαν δυνάμενον ἄνθρωπον θεῷ*.

3 Einige gute Bemerkungen bei Reuter, S. 7f. — freilich mit gelegentlicher Umbiegung im Sinne reformatorischer Rechtfertigungslehre, so wenn er das *δίκαιον καὶ ὅσιον* (Theätet 176 B; bei Clemens, Strom. II 136, 6, II 188, 21) interpretiert: nisi redemptione per Filium perfecta

hält sich in der Linie östlicher religiöser Anthropologie: Christus als der Wiederhersteller der wahren Natur des Menschen, die das Bild Gottes in sich getragen und durch die Sünde verloren hat[1]. Philo hat zuerst den *ὁμοίωσις*-Gedanken mit biblischen Anschauungen verbunden, mit der Lehre vom Ebenbilde Gottes im Menschen, Clemens hat diese Verschmelzung zweier Welten fortgesetzt und in christlichem Sinne verstärkt: die *ὁμοίωσις* ist zugleich die Einsetzung in die Sohnschaft und als solche immer an Christus gebunden[2].

Wie Philo, so rückt auch Clemens das *μιμεῖσθαι τὸν θεόν* eng an die *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν* heran und sieht in beiden Wendungen Hinweise auf die Vollendung des Ebenbildes[3]. Am auffallendsten und aufschlußreichsten ist indes die Berührung zwischen beiden Alexandrinern in einem anderen Punkte. Philo hat die platonische Wendung *ἕπεσθαι θεῷ* umgedeutet, indem er sie mit Dt. 13, 5 in Zusammenhang gebracht hat (*ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ σου πορεύσῃ*). Die Nachfolge vollzog sich also im Halten der göttlichen Gebote, und dies wurde wiederum mit dem stoischen Grundsatz gleichgesetzt: *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν*[4]. Clemens reproduziert diese Ansicht aufs genaueste. Im Anschluß an Dt. 13, 5 schreibt er: *τὴν μὲν γὰρ ἐξομοίωσιν ὁ νόμος ἀκολουθίαν ὀνομάζει*, und aus dieser Quelle hätten die

---

per fidem amplectanda: quo et iustificantur et sanctificantur. Er betont auch zu ausschließlich, daß die *ἐξομοίωσις* in der Gnosis bestehe: maxime sitam in cognitione (S. 10), anstatt in der Erfüllung des gesamten Vollkommenheitsideals. Aber richtig gesehen ist die Tatsache, daß Christus der notwendige Vermittler für das Erlangen der *ἐξομοίωσις* ist (S. 8).

1 Das Beste, das hierüber geschrieben ist, stammt von M.-J. Congar O. P.: La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient . . ., V Sp 43, Juvisy 1935, Supplément, S. [102] und [105]: Le Christ est surtout celui qui restaure l'être d'une nature théophore; son œuvre est une œuvre de régénération, une re-création, une respiritualisation de la nature humaine . . .: valeur cosmique et ontologique de l'Incarnation.

2 Reuter, S. 7: *ἐξομοίωσις* illa et haec *τελεία υἱοθεσία*, a Filio unico restituenda . . . . idem valent; cf. Basilakes, S. 7.

3 Z. B. Strom. II 97, 1, II 166, 1ff.: *ὁ γνωστικός, ὁ μιμούμενος τὸν θεὸν . . ., μηδὲν παραλιπὼν τῶν εἰς τὴν ἐνδεχομένην ὁμοίωσιν* (vorher angeführt Gen. 1, 26) — fast wörtliches Zitat aus Philo, virt. 168, V 319, 5ff.; Strom. IV 171, 3—4, II 324, 14ff.: *θεὸν χρὴ μιμεῖσθαι* verbunden mit Gen. 1, 26.

4 Philo, migr. 131, II 293, 18ff. und 128, II 293, 5f.

Stoiker ihre Telos-Formel geschöpft[1]. Diese Ineinanderschiebung biblischer, platonischer und stoischer Gedanken ist lehrreich, denn sie zeigt uns, daß Philo wie Clemens den philosophischen Terminus nur als äußere Fassade betrachteten, daß sie dagegen allen Nachdruck auf die biblische Anschauungsweise legten und diese stets in die übernommenen Ausdrücke hineindeuteten. Sie mußten dieses Verfahren einschlagen, weil sie ihre Religion den Heiden empfehlen oder sie zum mindesten gegen ungerechtfertigte Angriffe verteidigen wollten.

Die Nachfolge Gottes[2], das Nachahmen Gottes erfolgt im Gehorsam gegen die göttlichen Gebote und führt letztlich zur Wiederherstellung des Ebenbildes. Diese Grundansicht führt Clemens nun gleich Philo in einer Fülle von Einzelbeispielen durch, die zusammengefaßt das Vollkommenheitsideal umschreiben. Heißt es in Päd. I 99, 1, I 149, 21f. ganz allgemein, daß die *ὁμοίωσις* durch die *ἀρετή* erfolge, so wird dieser Gedanke in einer Reihe von Sonderfällen entfaltet. So gilt von Gott das: *ἀνενδεὲς μὲν γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἀπαθές*; die menschliche Aufgabe bestehe darin, mit Hilfe der *ἐγκράτεια* wenigstens die *ὀλιγοδεΐα* zu gewinnen: *συνεγγίζειν πειρᾶται κατὰ διάθεσιν τῇ θείᾳ φύσει*[3]. Die *καρτερία* führt *εἰς τὴν θείαν ἐξομοίωσιν* und bildet eine wichtige Vorstufe für den Gewinn der

---

1 Strom. II 100, 4—101, 1, II 168, 4ff. Clemens gibt auch hier Philo nicht gedankenlos wieder, sondern fügt zur Illustration Lc. 6, 36 ein und schließt allem eine Polemik gegen die Stoiker an: *οἱ Στωϊκοὶ . . . τὸν θεὸν εἰς φύσιν μετονομάσαντες ἀπρεπῶς* (Z. 10). Hat Philo gelegentlich äußerlich diese stoische Terminologie übernommen, so meidet sie Clemens offensichtlich. — Eine genaue Parallele in Strom. V 94, 6 bis 95, 1, II 388, 16ff.; cf. auch Päd. III 101, 1, I 291, 1f., wo diese Gleichsetzung stillschweigend vollzogen wird.

2 Der Gedanke der Nachfolge Gottes findet sich nicht nur bei Plato, er ist auch biblisch, cf. den gehaltvollen Aufsatz von J. M. Nielen: Die Kultsprache der Nachfolge und Nachahmung Gottes und verwandter Bezeichnungen im neutestamentlichen Schrifttum (in: Heilige Überlieferung, 1938, S. 59—85). Er ist auch vor Clemens von kirchlichen Schriftstellern verwandt worden, cf. S. 595, A. 5.

3 Strom. II 81, 1, II 155, 13ff.; cf. Prot. 105, 3, I 75, 21: *ὁ γὰρ τοῦ δικαίου ζηλωτής, ὡς ἂν τοῦ ἀνενδεοῦς ἐραστής, ὀλιγοδεής*; Päd. III 1, 1, I 236, 1: (*ἐξομοιωθήσεται θεῷ*) . . . *ὀλιγίστων δεόμενος· ἀνενδεὴς δὲ μόνος ὁ θεός*; Päd. III 66, 2, I 273, 1ff.: die Frage, ob der Luxus erlaubt sei, wird dahin beantwortet, daß man die Schöpfung nicht durch künstlichen Schmuck überbieten darf. Der Mensch sei Gottes Ebenbild, die Konsequenz des unerlaubten Luxus sei die Entehrung des *ἀρχέτυπος*.

ἀπάθεια[1]; diese wird besonders gern mit der *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν* in Verbindung gebracht. Die pythagoreische Forderung: ‚*ἕνα γενέσθαι καὶ τὸν ἄνθρωπον δεῖν*' erfüllt der Mensch, wenn er die Apathie gewonnen hat: *εἰς δὲ τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος ἀχράντως μοναδικὸς γίνεται*, wie es ja auch von Gott gilt: *ἑνὸς ὄντος τοῦ θεοῦ*, wie es auch nur einen Hohenpriester gibt[2]. Haben wir oben zu zeigen versucht, welche große Bedeutung die Agape für Clemens gehabt hat, daß sie gleichsam das Herz der ganzen Vollkommenheitslehre ist, so werden wir uns nicht wundern, wenn wir ihre enge Verknüpfung mit der *ἐξομοίωσις* häufig beobachten. Ist es doch eine Grundthese unseres Autors: *δι' ἀγάπης οἰκειούμενος τῷ θεῷ*[3]. Dabei weist er im einzelnen vornehmlich auf ein Doppeltes hin. Er rühmt die *χρηστότης* und findet sie in Mt. 5, 44f., im Gebot der Feindesliebe, beschrieben. Die Stelle aus der Bergpredigt legt es ihm nahe, fortzufahren: *τὴν ἐξομοίωσιν τὴν πρὸς θεὸν αἰνισσόμενος*[4]. Damit im engen Zusammenhang steht die Forderung der *ἀμνησικακία*. Wie Gott seine Sonne über Gerechte und Ungerechte aufgehen läßt, so gilt es auch für den Vollkommenen, *μιμήσει τοῦ κρείττονος*[5] das *ἐξομοιοῦσθαι .... θεῷ* zu erreichen[6]. Das andere, das er nachdrücklich erwähnt, ist die *εὐποιία*, das Wirken des Gnostikers für seine Mitmenschen. Ist sie nicht mehr ein nur gelegentliches Tun, sondern erhebt sie sich zur Höhe der *ἕξις*, so sieht Clemens darin die Vollendung

---

1 Strom. II 103, 1, II 169, 24f.

2 Strom. IV 151, 3 — 152, 1, II 315, 20ff.; Strom. VII 64, 5, III 46, 16f.: *πρὸς τὴν θείαν ἐξομοίωσιν πραότητα ἡδονῶν καὶ λυπῶν σωματικῶν περιπεποιημένη*; Strom. VII 84, 2, III 60, 5ff.; cf. Tollinton II, S. 91: It is worth noting, how frequently this likeness of man to God is mentioned in connection with „Apathy''.

3 Strom. VI 102, 1, II 483, 7; 104, 1, II 484, 14ff.

4 Strom. IV 95, 1, II 290, 5ff.

5 Strom. VII 86, 6, III 62, 4ff. Unter den Motiven, die den Vollkommenen zur *ἀμνησικακία* bewegen, bildet der *μίμησις*-Gedanke nur eines; daneben führt Clemens noch die *μεγαλόνοια* des Gnostikers an und die Autorität des Schriftwortes (Mt. 6, 14).

6 Strom. IV 137, 2, II 309, 6ff. — in Verbindung mit Mt. 5, 45 und 48; Strom. VII 85, 2, III 61, 1ff. — unter erneuter Berufung auf Mt. 5, 45: *ὅ τε ἐξομοιοῦσθαι βιαζόμενος θεῷ, διὰ τῆς πολλῆς ἀμνησικακίας* vergibt er das ihm zugefügte Unrecht (Mt. 18, 22); Strom. VII 86, 5, III 62, 1ff.: *εἰς τὸ ἐξομοιοῦσθαι .... τῇ ἀγαθότητι τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας ... διά τε τῆς ἀμνησικακίας* (wieder wird Mt. 5, 45 erwähnt).

des göttlichen Ebenbildes im Menschen: *τούτῳ ἡ τελείωσις ἐν ἀμεταβόλῳ ἕξει εὐποιίας καθ' ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ διαμένει*[1]. Für diesen trifft es dann zu: *ἐξομοιωθήσεται θεῷ . . . . ἀγαθοεργῶν*[2]. Verhältnismäßig selten wird die Gnosis mit der *ἐξομοίωσις* in Verbindung gebracht[3] und mit der Agape als Umschreibung der Vollkommenheit zusammengestellt[4]. Übersieht man diese mannigfaltigen Beziehungen, in denen der *ἐξομοίωσις*-Gedanke auftritt, so erkennt man leicht, welche Wichtigkeit er für Clemens besessen hat. Hofstedes Urteil ist daher nicht unrichtig: haec est summa lex in virtute exercenda: Deum imitare. Hanc saepissime repetit Clemens, ex hac pendent praecepta omnia[5]. Nur wird hierbei ganz außer acht gelassen, daß Clemens neben die Imitatio Dei die Imitatio Christi stellt und auf diese den gleichen Nachdruck legt wie auf jene.

Man hat längst erkannt, daß die Lehre von der Nachfolge Christi bei Clemens ihre „ganz singuläre Ausprägung" erfahren hat[6] und daß sie für die Gestalt seiner Frömmigkeit von ausschlaggebender Bedeutung gewesen ist: nous pouvons la considérer comme la base de la spiritualité chrétienne[7]. An-

---

1 Strom. VI 60, 3, II 462, 14f.; ähnlich Strom. IV 137, 1, II 309, 1ff., bes. 5f.

2 Päd. III 1, 1, I 235, 21f.; Strom. II 97, 2, II 166, 6f.: *μιμούμενος τὸν θεὸν τῷ παραπλήσια χαρίζεσθαι.* Die Vorstellung ist gut philonisch (cf. „Philo", S. 334), die Stelle selbst eine wörtliche Entlehnung aus virt. 168—170, V 319, 7ff.; Strom. II 102, 2, II 169, 2: *εἰκὼν ὕτο θεοῦ ἄνθρωπος εὐεργετῶν.* Daher erscheint auch der verheiratete Gnostiker ob der Fürsorge für seine Angehörigen als ein Abbild der göttlichen Vorsehung (Strom. VII 70, 8, III 51, 13f.).

3 Ecl. 33, 1—2, III 147, 9ff.: *<αὐτῷ> ὡς ἔνι μάλιστα ἐξομοιοῦσθαι πειρώμενοι, φωτὸς ἔμπλεοι*; aus § 32, 3, III 147, 5ff. ergibt sich, daß unter *φῶς* die Gnosis zu verstehen ist. Die Stelle enthält Clementinisches Gut.

4 QDS 7, 3, III 164, 21ff.: *ἡ δὲ ἐπίγνωσις αὐτοῦ καὶ οἰκείωσις καὶ ἡ πρὸς αὐτὸν ἀγάπη καὶ ἐξομοίωσις μόνη ζωή.* Die *ἐξομοίωσις* umspannt also beides, Gnosis und Agape, d. h. das gesamte Gebiet der Vollkommenheit. Etwas anders gewandt in Strom. VII 13, 2—3, III 10, 16ff.: die *ἐξομοίωσις* erstreckt sich auf die *λειτουργία, διδασκαλία* und *εὐεργεσία*, daneben auf die *ἀπάθεια* —für alles gilt das: *ἐξομοιούμενος θεῷ ὁ γνωστικός.* Strom. VII 16, 3, III 12, 10f.: *τὴν θείαν προαίρεσιν μιμούμενος, εὖ ποιεῖ τοὺς ἐθέλοντας τῶν ἀνθρώπων.*

5 Hofstede, S. 79.

6 A. Koch: Clemens von Alexandrien als Lehrer der Vollkommenheit, ZAM 7, 1932, S. 363.

7 M. Viller, RAM 6, S. 6; Seesemann, S. 338: „Christi Nachahmung ist darum ein ganz wichtiger Gedanke in seinem System."

gesichts dieser Tatsache erhebt sich ganz von selbst die Frage, wie sich die Nachfolge Christi zur Nachfolge Gottes verhalte. Clemens stellt gewöhnlich beides nebeneinander, ohne sich sonderlich um Unterschiede zu kümmern, was unsere Darstellung im einzelnen zeigen soll[1]. Gelegentlich bemüht er sich aber um Differenzierungen. Im Anschluß an I. Kor. 11, 1 führt er aus: *ὑμεῖς οὖν μιμηταὶ Χριστοῦ γίνεσθε, Χριστὸς δὲ θεοῦ*[2], womit er eine Stufenleiter aufstellt. Diese auf Paulus zurückgehende Anschauung kombiniert er mit einer platonischen, wonach der *μιμητής* der ‚*τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας*' ist (Staat X 597 E ff.). Der Logos, der selbst *εἰκών* Gottes ist, prägt sein Bild dem Gnostiker ein: *ὡς εἶναι τρίτην ἤδη τὴν θείαν εἰκόνα τὴν ὅση δύναμις ἐξομοιουμένην πρὸς τὸ δεύτερον αἴτιον*[3]. Dieser ist also nur *εἰκὼν εἰκόνος*[4] und seinerseits wieder ein Vorbild für die Durchschnittschristen, weshalb Clemens auch von einer Nachfolge der Apostel spricht[5]. Ja, zuweilen ist er noch ausführlicher und bildet eine förmliche Kette von Nachahmungen: zuerst trank der Herr den Kelch, *ὃν μιμούμενοι οἱ ἀπόστολοι … ὑπὲρ τῶν ἐκκλησιῶν …. ἔπαθον …. οὕτως οὖν καὶ οἱ κατ' ἴχνος*

---

1 So verbindet er, um nur ein Beispiel anzuführen, die *ἀπάθεια* bald mit der Imitatio Christi (Strom. VII 72, 1, III 51, 34ff.), bald mit der Gottes (Strom. VII 84, 2, III 60, 5ff.).

2 Strom. II 136, 5, II 188, 19f.

3 Strom. VII 16, 6, III 12, 22ff.; der ganze Abschnitt ist im übrigen einzusehen. So klar diese Grundanschauung ist, so undeutlich ist manches für die Einzeldeutung. Was heißt z. B. in diesem Zusammenhang ‚*τὴν τελείαν θεωρίαν*' (Z. 22)? Stählins Übersetzung: „Die vollkommene Erscheinung" (Deutsches Übersetzungswerk V, S. 23) ist sicher ungenau, die Overbecks: „Die vollkommene Anschauung" (S. 585) kommt dem Sinne m. E. näher. Vielleicht meint Clemens, daß der Gnostiker Gott so erblickt, wie es der Logos tut, also nicht mehr im Spiegel (dies scheint auch Horts, S. 224, Meinung zu sein).

4 Wir sprachen bereits — bei Erörterung der theologischen Anthropologie des Clemens, cf. S. 111 — über diese Theorie von der *εἰκὼν εἰκόνος*, die sich dort aber auf den Menschen im allgemeinen bzw. auf dessen *νοῦς* bezog, nicht dagegen speziell auf den Gnostiker. Dies gibt unserer Stelle eine besondere Nuancierung. Die erstere Ansicht ist gut philonisch, cf. heres 231, III 52, 10ff.: *ὥστε τὸν καθ' ἕκαστον ἡμῶν νοῦν …. τρίτον εἶναι τύπον ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος, τὸν δὲ μέσον παράδειγμα μὲν τούτου, ἀπεικόνισμα δὲ ἐκείνου*; cf. „Philo", S. 162.

5 Strom. VII 16, 6, III 12, 25: *οἷον ἀπογράφοντες τὸν γνωστικὸν* <*τύπον*> *γινόμενον ἡμῖν*; Strom. VI 107, 2, II 485, 31f.: *τοὺς κατ' ἴχνος τῶν ἀποστόλων …. βεβιωκότας*.

τὸ ἀποστολικὸν πορευόμενοι γνωστικοί, die ihrerseits wieder das Vorbild für die Gläubigen sind[1]. In den Märtyrerakten begegnen uns ähnliche Ansichten, wenn sie auch nicht so eingehend ausgeführt sind und keine Anlehnung an die platonische Philosophie verraten. So lesen wir z. B. zu Beginn des Martyriums Polykarps: περιέμενεν γάρ, ἵνα παραδοθῇ, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα[2]. Fand Clemens auch in der frühchristlichen Literatur gewisse Anknüpfungspunkte, so hat er doch als erster in Anlehnung an diese und unter Benützung platonisch-philonischer Theorien ein förmliches System der Imitatio entworfen, deren einzelne Stufen immer höher emporführen, was dem Weltbilde unseres Autors genau entspricht. Es ist daher ohne weiteres erklärlich, daß sich Origenes ihm in allen Punkten anschloß. Auch bei ihm ahmt der Gnostiker den Logos nach, μεμίμηται τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ, wie er ja auch nach dem Logos geschaffen ist, während dieser der eigentliche μιμητὴς τοῦ πατρός ist[3]. Wie Clemens, so schiebt auch Origenes zwischen Christus und die Vollkommenen die Apostel und insonderheit Paulus ein und fordert unter Berufung auf I. Kor. 11, 1 zu dessen Nachfolge auf[4]. Sah Clemens nur in den Gnostikern die eigentlichen Nachfolger, so war Origenes der gleichen Meinung: qui perfecti sunt et imitatores sunt eius, während es von den Gläubigen heißt: μὴ δυνηθέντων ὁμοίως τοῖς μαθηταῖς ἀκολουθεῖν τῷ Ἰησοῦ[5]. Bei diesem allmählichen Aufstieg zu immer größerer Vollkommenheit hat jedes Zwischenglied die besondere Aufgabe, dem Reichtum der höheren Stufe entgegenzuführen, also eine vermittelnde Tätigkeit auszuüben. Daher sieht Clemens folgerecht Sinn und Ziel der Imitatio Christi darin, daß sie uns leitet εἰς ἐξομοίωσιν θεοῦ, und ist der Meinung, daß wir in dem Maße Gott gleich werden, wie wir in der Nachfolge des Herrn uns zu einem anderen Wandel entschließen[6].

---

1 Strom. IV 75, 1—2, II 281, 30ff.

2 Martyrium Polykarps 1, 2, cf. 17, 3.

3 Origenes, περὶ εὐχῆς 22, 4, II 348, 19ff. Koetschau; Joh. Com. VI 4, IV 110, 6f. Preuschen.

4 Für die Einzelbelege cf. „Origenes", S. 217f.

5 Mt. Com. ser. 73, XI 174, 9; Mt. Com. XV 8, X 371, 19ff. Klostermann.

6 Strom. VI 150, 3, II 509, 12ff.; Prot. 122, 4, I 86, 15ff.

Im allgemeinen kümmert er sich jedoch nicht um diese feineren Unterschiede, sondern spricht abwechselnd von der Imitatio Christi oder Gottes[1] und beschreibt beider Eigenart fast mit den gleichen Worten. Bewirkte diese die Vollendung des göttlichen Ebenbildes, so trifft für jene das Gleiche zu[2]. Besteht die Aufgabe des menschlichen Daseins in dem *ἕπεσθαι θεῷ*, so ebenso in der Nachfolge Christi: *ἥ τε πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον ὡς οἷόν τε ἐξομοίωσις τέλος ἐστί*, denn sie bringt uns *εἰς τὴν τελείαν υἱοθεσίαν διὰ τοῦ υἱοῦ*[3]. Daher schreibt Clemens: *σωτηρία τοίνυν τὸ ἕπεσθαι Χριστῷ*, und in dem Hymnus, der Päd. beschließt, lesen wir die bezeichnenden Worte: *ἴχνια Χριστοῦ ὁδὸς οὐρανία*[4].

Was Clemens unter Nachfolge Christi im besonderen versteht, hat er mit unübertrefflicher Klarheit in QDS 21, 7, III 174, 7ff. dargelegt, einer Stelle, deren Wiedergabe angebracht ist: *τοῦτο γὰρ ἀκολουθεῖν ὄντως τῷ σωτῆρι, ἀναμαρτησίαν καὶ τελειότητα τὴν ἐκείνου μετερχόμενον καὶ πρὸς ἐκεῖνον ὥσπερ κάτοπτρον κοσμοῦντα καὶ ῥυθμίζοντα τὴν ψυχὴν καὶ πάντα διὰ πάντων ὁμοίως διατιθέντα.* Das Leben des Herrn in seiner Sündlosigkeit und Vollkommenheit ist das große Vorbild für unsere eigene Lebensgestaltung, gleichsam der Spiegel, nach dem wir uns schmücken[5]. Nun zeigt uns aber Päd. I 98, 3,

---

1 Cf. etwa Prot. 122, 2, I 86, 6: *παντὶ σθένει ἕπεσθαι χρὴ τῷ θεῷ* mit Prot. 123, 1, I 86, 21: *τῶν Χριστοῦ ὀπαδῶν*; Prot. 115, 5, I 81, 29 mit Strom. III 42, 4—5, II 215, 15ff.

2 Strom. III 69, 3—4, II 227, 17ff., bes. Z. 23f.: *ὁ κατ' εἰκόνα ἐκτελούμενος τοῦ κυρίου . . . ἄνθρωπος τέλειος* (bezieht sich auf den Besitz der *ἕξις ἐγκρατείας*); Strom. IV 137, 1, II 309, 5f.: auf den der *ἕξις εὐποιίας*; Strom. VI 114, 4, II 489, 13ff.

3 Strom. II 134, 2, II 187, 7f. Die Stelle ist insofern von Interesse, als sie uns die Arbeitsweise des Clemens zeigt. Er sieht das *τέλος* des christlichen Lebens im Halten der Gebote, das er als Nachfolge Christi deutet; diese führt zur *υἱοθεσία*. Alles setzt er in offensichtlichen Gegensatz zur stoischen Telos-Formel und ihrem Ziele der *εὐδαιμονία*. Strom. VII 13, 2, III 10, 18f.

4 Päd. I 27, 1, I 106, 3f.; Hymnus v. 32f., I 292; cf. auch Päd. I 53, 1, I 121, 24f. Ähnlich hat Origenes geurteilt: *τὸ γὰρ ὀπίσω τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἀγαθόν ἐστι* (Mt. Com. XII 22, X 118, 13f. Klostermann).

5 Päd. I 98, 3, I 149, 3: *τὸν σωτήριον ὄντως ἀναμαξώμεθα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν βίον*; cf. Z. 6f.: *ἐναργὲς ὑπόδειγμα ἀφθαρσίας τὴν πολιτείαν ἔχοντες τοῦ κυρίου καὶ τὰ ἴχνη τοῦ θεοῦ διώκοντες.* Eine bedeutsame Parallele zu der oben im Text angeführten Stelle über Wesen und Eigenart der Nachfolge Christi.

I 149, 1ff., daß Christus nicht allein das Vorbild ist, sondern auch zugleich der Urheber der Imitatio, der große Pädagoge, auf dessen Stimme wir zu hören haben[1]. Alle Nachfolge ist also nicht unser eigenes Werk, sondern bleibt von der göttlichen Initiative abhängig, was der synergistischen Haltung des Clemens entspricht. Zur näheren Bestimmung der Imitatio wäre noch auf ein Doppeltes hinzuweisen. Wir haben oben bereits gesehen, daß die Vorstellungen, die Clemens vom Corpus Christi mysticum besitzt, im Gegensatz zu denen des Irenaeus nicht recht deutlich sind[2]. Mersch ist daher der Meinung, daß die Tendenz unseres Autors dahin gehe: à minimiser ce qu'il y a d'ontologique et de mystérieux dans notre incorporation au Christ (I, S. 362); daraus ergebe sich die Erkenntnis: l'union avec le Sauveur est avant tout une imitation (I, S. 358), d. h. man nähere sich Christus nur auf dem Wege der moralisch-aszetischen Nachfolge. Es lassen sich aber doch Abschnitte anführen, die uns zeigen, daß Clemens eine innere, seinsmäßige Verbindung mit Christus kannte. Wir haben darauf geachtet, als wir über die Taufgnade und die Kirche handelten (cf. S. 152). Die Taufe ist Imitatio Christi: *τὸ δὲ αὐτὸ συμβαίνει τοῦτο καὶ περὶ ἡμᾶς, ὧν γέγονεν ὑπογραφὴ ὁ κύριος*[3], nicht im äußerlichen Sinne, sondern in dem eines wirklichen Gliedwerdens am Leibe Christi. Ebenso wiederholen sich die Schicksale Christi in der Kirche, die Leib Christi und Mutter der Gläubigen zugleich ist und diese in engsten Zusammenhang mit dem Herrn selbst bringt. Vergleichen wir damit noch Strom. VI 2, 4, II 423, 12ff.: *ὁ σωτὴρ ὑπάρχει, εἰς ὃν καταφυτευόμεθα, μετατεθέντες . . . εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ*, so werden wir vollends in der Annahme bestärkt, daß unser Kontakt mit Christus tiefer und inniger ist, als er durch eine nur moralisch bestimmte Nachfolge erzielt werden kann. Diese baut sich vielmehr auf dem Fundamente einer wesensmäßigen Ver-

---

1 Cf. Mersch I, S. 353.

2 Cf. Mersch I, S. 350: Ils (scil. Clemens und Origenes) ont peu fait pour la doctrine du corps mystique. Ce qu'ils en disent . . . manque de relief; I, S. 358: Clemens fasse es vornehmlich als moralische Größe auf, es sei nur une réalité d'ordre intellectuel et ascétique.

3 Päd. I 26, 1, I 105, 19f.

bundenheit mit dem Herrn auf, auf der in der Taufe erfolgten Einleibung in das Corpus Christi mysticum[1].

Das andere, das für eine genauere Fassung des Imitatio-Gedankens nicht gleichgültig ist, ist die Erkenntnis, daß es „einen heilsgeschichtlichen Parallelismus zwischen dem Lebenswerke Christi und der Heiligung der Erlösten" gebe[2]. Rüther weist hierfür auf Päd. I 25, 3, I 105, 12 hin, auf den Begriff der *οἰκονομικὴ προδιατύπωσις*, nach der jede Tat des Herrn als *ὑπογραφή* (§ 26, 1, I 105, 19f.), als Vorbild für den Gläubigen, zu gelten habe. Dies hat Irenaeus auf seine Art durchgeführt, und auch bei Clemens finden sich manche Ansätze, die uns zeigen, daß die Imitatio Christi tiefer zu fassen ist, als man zunächst annehmen möchte, daß das menschliche Tun nur ein Reflex des göttlichen Handelns ist und daß beides in seinem inneren Aufeinander-Bezogensein den Kosmos der Heilsökonomie bildet[3].

---

1 Die Ausführungen von Mersch sind schwankend. Hat er erst das ontologische Moment zurücktreten lassen, so zeigen die Darlegungen auf S. 362—372, daß Clemens doch alles viel „realer" aufgefaßt habe. Dieser Wechsel erklärt sich aus den oft schwebenden Äußerungen unseres Autors, die zuweilen im Rahmen einer ebenso kühnen wie tiefsinnigen Allegorese vorgetragen werden. Ich glaube aber doch, daß man bei aller Vorsicht der Exegese das wird behaupten dürfen, was ich vorgeschlagen habe.

2 Rüther, ThQS 107, S. 245.

3 Daraus ergibt sich aber, daß Clemens den Doketismus im Prinzip ablehnen muß, weil dieser die angedeutete Anschauung unmöglich macht. So auch Rüther, a. a. O., S. 245. Über die Frage, ob Clemens als Vertreter einer doketischen Christologie zu betrachten sei, ist viel geschrieben worden, und die Ansichten der Kenner gehen auch heute noch auseinander. Über die Urteile zahlreicher älterer Forscher berichtet Laemmer, S. 96f. Von ihnen mag die ablehnende Haltung Le Nourrys besonders erwähnt werden, cf. 1131 D: dolores et cruciatus vere passa fuerit (scil. caro Christi); 1132 B—D: führt Belege aus Basilius an, wonach Christus Speise und Trank nicht bedurft habe (non eis indigens). Laemmer selbst ist der gleichen Meinung: Clementem multum a docetismo abesse (S. 100), in der Begründung macht er sich aber Gieselers irrige These zu eigen, nach der Christus keine menschliche Seele besessen habe, an deren Stelle vielmehr der Logos getreten sei. Daraus erkläre es sich, daß der Herr über alle menschlichen Leidenschaften und Schwachheiten erhaben gewesen sei: quia in eo non animam humanam sed tantum divinam inesse arbitratus est (S. 100). Dagegen wandten sich Dorner, S. 463f., Patrick, S. 114, der mit Recht bemerkte, daß Clemens ja deutlich eine menschliche

Geht man nach diesen grundsätzlichen Erwägungen der Ausformung der Imitatio Christi im einzelnen nach, so erkennt man bald, daß diese wie die Nachfolge Gottes das Clementinische Vollkommenheitsideal in der Fülle seiner Beziehungen widerspiegelt. Für die Stellung zur Welt bietet der Päd. viele Beispiele, wie man den Herrn in der Absage alles äußeren Prunkes und in der *ὀλιγοδεΐα* nachahmen soll. Nicht ohne Absicht wird die Einfachheit in Jesu Lebensführung breit beschrieben[1], und im Anschluß an Mt. 19, 21 die Forderung erhoben: *ἕπου τῷ θεῷ γυμνὸς ἀλαζονείας, γυμνὸς ἐπικήρου πομπῆς*[2]. Eindringlich schildert Clemens, wie der Herr mit geringer Nahrung zufrieden war, mit Brot und Fisch: *τῆς ἀπεριέργου τροφῆς καλὸν εἰσηγούμενος ὑπόδειγμα*[3], und ver-

---

Seele Christi erwähne (z. B. QDS 37, 4, III 184, 10), und besonders eingehend Rüther, S. 246—248.

Dorner, S. 457ff., hat in gehaltvollen Darlegungen zu zeigen versucht, daß Clemens zu Unrecht des Doketismus verdächtigt werde, wobei er viele Argumente Rüthers bereits vorwegnahm (cf. besonders S. 457, 458, 460, 464). Gleichwohl hat Bonwetsch bei der Menschwerdung den „doketischen Charakter" erneut betont (RE³ IV, S. 161), ohne damit aber Anklang zu finden. Die neuere Forschung war zurückhaltender eingestellt, cf. de Faye, S. 272: Clément tendait au docétisme; Patrick, S. 115: a tendency in the direction of docetism was inevitable. Am sorgfältigsten und ausführlichsten ist Rüther in einem besonderen Aufsatze dieser Frage nachgegangen („Die Leiblichkeit Christi nach Clemens v. Alexandrien", ThQS 107, 1926, S. 231—254). Er exegesiert alle Abschnitte, die angeblich für einen Doketismus des Clemens sprechen, aufs genaueste und erbringt den Nachweis, daß sie dies im Grunde nicht tun. Damit ist m. E. die Frage soweit wie möglich geklärt. Gewiß, es bleiben noch vereinzelte, gewagte Aussagen übrig, die man aber nicht pressen darf und immer vom Ganzen aus interpretieren muß. Geht man so vor, so verflüchtigt sich alsbald der doketische Schein.

1 Päd. II 38, 1—2, I 179, 28ff.: Der Herr ißt von einfacher Schüssel, wäscht nur mit einem linnenen Tuch bekleidet seinen Jüngern die Füße usw.

2 Päd. II 36, 2, I 178, 22ff.; diese *ὀλιγοδεΐα* ist für Clemens freilich etwas Negatives, das sofort nach der positiven Seite hin ergänzt wird: man soll den Glauben an Gott und den Gekreuzigten besitzen, sowie barmherzige Liebe zu seinen Mitmenschen. Nach Päd. III 1, 1, I 235, 21ff. erscheint die *ὀλιγοδεΐα* als Nachfolge Gottes, eine doppelte Betrachtungsweise, die sich häufig bei Clemens findet.

3 Päd. II 13, 2, I 163, 17f.; cf. 14, 1, I 163, 18ff.: Auch von dem Fisch, den Petrus auf Befehl des Herrn fing, heißt es: *εὔκολον καὶ αὐτὸς καὶ θεοδώρητον καὶ σώφρονα αἰνίττεται τροφήν.*

langt daher von uns Absage an allen übertriebenen Tafelluxus, zumal unsere Zurückhaltung beim Gastmahl auch auf andere vorbildlich wirken kann[1]. Wie beim Essen, so ist Christus auch das hohe Vorbild beim Trinken. Gewiß genoß er Wein, aber maßvoll, und ohne daß ihn dies in seiner Lehre irgendwie beeinträchtigt hätte[2]. Daher hat auch für unser Verhalten der Satz Gültigkeit: *ὅτι μὲν σωφρονεῖν τὸν πίνοντα δεῖ*[3]. Es bleibt zu beachten, daß Clemens den Nachfolge-Gedanken bis auf die alltäglichen Gewohnheiten ausdehnt und daß er Tischregeln, die auch von zeitgenössischen Philosophen beachtet wurden, dadurch adelt, daß er sie zur Höhe einer religiösen Pflicht erhebt. Diese mannigfaltigen Gebote, die die christliche Sitte regeln sollen, sind indes nur ein Ausschnitt aus der *ἐγκράτεια*, die in der Clementinischen Ethik eine beherrschende Stellung einnimmt. Wer sie als *ἕξις* besitzt, für den gilt das *ἐξομοιούμενοι τῷ κυρίῳ κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν*[4], der ist ein wirklicher Imitator Christi. Das Gleiche trifft für die *ἀπάθεια* zu, die ein Kennzeichen des Vollkommenen ist und als Nachfolge Christi gewertet wird[5].

Was die Entwicklung des sittlichen Lebens anbetrifft, so haben wir bereits früher gezeigt, von welch großer Wichtigkeit für allen Fortschritt der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot ist. Ihn stellt Clemens mit Entschiedenheit

---

1 Päd. II 10, 4, I 161, 5ff.: Wie Christus für uns ein Vorbild war, so sollen wir es für die anderen sein.

2 Päd. II 32, 2, I 175, 28ff.

3 Päd. II 32, 3, I 176, 4.

4 Strom. II 80, 5, II 155, 11f.; III 69, 3, II 227, 19f. Für die Einstellung des Clemens bleibt es kennzeichnend, daß er selbst die Zeugung theologisch zu würdigen weiß: sie ist für ihn Teilnahme an Gottes Schöpferwerk: *κατὰ τοῦτο εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος γίνεται τοῦ θεοῦ, καθὸ εἰς γένεσιν ἀνθρώπου ἄνθρωπος συνεργεῖ* (Päd. II 83, 2, I 208, 10f.); cf. Päd. II 91, 2, I 212, 15f.; II 93, 1, I 213, 12f. Bei Origenes begegnen uns derartige Urteile nicht mehr.

5 Päd. I 4, 1, I 91, 22f.; 4, 2, I 91, 26f.; Strom. VI 72, 1, II 468, 2ff.: *μακάριος ὢν διὰ τὴν τῶν ἀγαθῶν περιουσίαν, ὥστε ἕνεκά γε τούτων ἐξομοιοῦσθαι βιάζεται τῷ διδασκάλῳ εἰς ἀπάθειαν*; der Gewinn der *ἀπάθεια* gilt als Nachfolge, als Motiv werden die geistlichen Güter angeführt, besonders die Agape, die mit der Gewalt eines inneren Dranges den Vollkommenen zum Erwerb der Apathie treibt. Strom. VII 72, 1, III 51, 33ff.; auch Fragment 2, III 195, 15f. Es fällt auf, daß Clemens den platonischen Terminus *ἐξομοίωσις* bevorzugt.

unter den Nachfolge-Gedanken, aber er tut es nur in allgemeinen Wendungen, indem er etwa mahnt, dem göttlichen Gebot zu folgen und dorthin zu gehen, wohin der Logos uns führt. Dies sei das ‚*ἐξομοιοῦσθαι κατὰ δύναμιν τῷ κυρίῳ*'[1]. Sehr selten dagegen bringt er den Gehorsam mit dem Leben Christi in Zusammenhang, er weist im Vorbeigehen gelegentlich auf die Inkarnation hin, kann ihr aber allein den Gedanken abgewinnen, daß man die Gebote auch mit der Tat lieben müsse, da die Tugend praktisch und theoretisch sei[2]. Daneben hebt er die Sündlosigkeit des Herrn besonders hervor und schließt daran sofort die Mahnung: *τούτῳ παντὶ σθένει πειρατέον ἐξομοιοῦν τὴν ψυχήν*[3].

In ganz anderer Weise ist ihm dagegen der Anschluß an Christi Erdenwandel geglückt, wenn er von der Agape schreibt und sie als den Kern der Nachfolge Christi preist. Der Herr ist uns in seinem Leben ein Vorbild und ein Ansporn für die Gestaltung unseres Daseins. Er leitet uns huldvoll, und alle Liebe, die wir ihm entgegenbringen, ist nur ein schwacher Widerschein der seinen, mit der er uns bereits zuvor geliebt hat[4]. Dies ist der Grundakkord aller Clementinischen Ausführungen. Die Agape zeigt sich besonders stark beim freiwilligen Leiden für die Brüder. Wenn Clemens am Schluß von QDS das Idealbild des Johannes zeichnet, so tritt als besonders eindringlicher Zug der Wunsch hervor: *τὸν σὸν θάνατον ἑκὼν ὑπομενῶ, ὡς ὁ*

---

1 Strom. III 42, 4—6, II 215, 15ff.; man beachte, wie sich hier der biblische Gedanke der *ἐντολή* mit dem platonischen der *ἐξομοίωσις* kombiniert. Strom. IV 28, 6, II 260, 28f.: sagt nur kurz als Auslegung von Mt. 19, 21: *τοῖς ὑπὸ τοῦ κυρίου λεγομένοις ἕπου*. Strom. VI 77, 5, II 470, 9ff.: *σωτήριος γάρ τις ὁ τῷ σωτῆρι ἐξομοιούμενος . . . . τὰ κατὰ τὰς ἐντολὰς κατορθῶν* — der Gehorsam bedeutet also die Vollendung der *εἰκών*, den Gewinn der *ὁμοίωσις* mit dem Herrn. Ähnlich Strom. VII 101, 4, III 71, 19ff.: *ἐκτελεῖται κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου . . .*; daneben wird er auch als Nachfolge Gottes bezeichnet, so z. B. Prot. 115, 5, I 81, 29ff.: *ἕπεται τῷ θεῷ, πείθεται τῷ πατρὶ . . ., ἐπλήρωσε τὴν ἐντολήν*. Strom. II 134, 1, II 187, 5.

2 Päd. I 9, 4, I 95, 20f.; in Päd. I 100, 3, I 150, 14ff. bewundert Clemens, wie bei Christus Wandel und Gebote übereinstimmen; wir sollen ein Gleiches erstreben: *σύμφωνον τὸν λόγον . . . . . τοῖς ἔργοις*.

3 Päd. I 4, 1—2, I 91, 22 u. 26.

4 Päd. I 9, 1, I 95, 7f.: *καθήκει δ' ἡμῖν ἀνταγαπᾶν μὲν τὸν καθηγούμενον ἀγαπητικῶς ἀρίστου βίου*. Strom. IV 113, 5, II 298, 13f.: Unser Wandel ist ein Wandel in Liebe nach dem Vorbilde Christi.

κύριος τὸν ὑπὲρ ἡμῶν[1]. Die Passion Christi ist das leuchtende Vorbild für jeden Vollkommenen, der Märtyrer daher im Vollsinne des Wortes ein Imitator Christi, denn von ihm allein heißt es: *οὗτος τὸν σταυρὸν τοῦ σωτῆρος περιφέρων ἕπεται κυρίῳ*[2].

Wie nicht anders zu erwarten, verknüpft Clemens auch die Gnosis mit dem Nachfolge-Gedanken, besonders die Lehrtätigkeit der Vollkommenen[3]. Wie beim Martyrium, so haben sie auch hier in den Aposteln ihre unmittelbaren Vorgänger, die ihrerseits wieder den Herrn nachahmen, ein Gedanke, der sogar auf die Hadespredigt der Apostel ausgedehnt wird[4]. Lehre und Unterweisung ist die Hauptaufgabe des Gnostikers. Wie hoch sie Clemens wertet, ersieht man daraus, daß er sie mit dem Schaffen Gottes bzw. Christi in engen Zusammenhang bringt. Wie Gott ständig wirkt, so auch der Herr: *καὶ ὁ σωτὴρ σῴζει αἰεὶ καὶ αἰεὶ ἐργάζεται, ὡς βλέπει τὸν πατέρα*; diesen ahmt der Vollkommene nach, indem er die Würdigen in die Geheimnisse der Gnosis einweiht[5]. Auch in der Art der Mitteilung schließt er sich ihm an, indem er nur innerlich Gereiften den allegorischen Schriftsinn enträtselt[6]; und wie der Herr seine Lehrtätigkeit umsonst ausübte, so wird ihm der Gnostiker auch hierin folgen wollen, indem er sich das Wort aus der Aussendungsrede als Grundsatz und Leitstern für sein Handeln auswählt: *δωρεὰν λαβών, δωρεὰν διδούς*[7]. Wenn es Clemens bei dieser Gelegenheit als die große Aufgabe des Gnostikers bezeichnet: *δεῖ δὲ ὡς οἷόν τε τὸν κύριον μιμεῖσθαι*, so läßt er sich von dieser Verpflichtung in all seinen Einzel-

---

1 QDS 42, 13, III 190, 6f.; cf. Fragment 24, III 206, 6f.: si iusti estis, propter iustitiam patimini, sicut et Christus pro iustitia passus est.

2 Strom. II 104, 3, II 170, 14f.; Strom. IV 14, 2, II 255, 1: *διὰ τὴν τοῦ βίου ὁμοιότητα*; Strom. IV 75, 1—2, II 281, 30ff.: Passion des Herrn, *ὃν μιμούμενοι οἱ ἀπόστολοι — οὕτως . . . καὶ οἱ κατ' ἴχνος τὸ ἀποστολικὸν πορευόμενοι γνωστικοί.*

3 Strom. IV 113, 5, II 298, 12ff.

4 Strom. II 44, 1, II 136, 9ff.; VI 45, 5, II 454, 16ff.: . . . *ἐχρῆν* . . . . *τοὺς ἀρίστους τῶν μαθητῶν μιμητὰς γενέσθαι τοῦ διδασκάλου.*

5 Strom. I 12, 3, II 9, 19f.; I 46, 1, II 30, 19ff.; Strom. VII 52, 2, III 39, 4f.

6 Strom. VI 115, 1, II 489, 24ff.: Er unterweist nur *τοὺς ὑψηλῶς οἰκοδομεῖσθαι δυναμένους*; dann gilt für ihn das: *τὴν προσεχεστέραν ἀναμάσσεται ὁμοιότητα, τὴν διάνοιαν τὴν τοῦ διδασκάλου.*

7 Strom. I 9, 4, II 7, 33 — cf. Mt. 10, 8.

ausführungen überhaupt bestimmen[1]. Das ganze Leben des Vollkommenen stellt er unter dieses Wort wie unter ein Motto, alle besonderen Forderungen erfahren hier ihre letzte Begründung. Dabei ist es für ihn bezeichnend, daß er die Nachfolge Christi fast synonym mit der Nachfolge Gottes verwendet und zwischen beiden kaum einen Unterschied macht. Nur wo es nicht anders geht, weicht er von dieser Regel ab, so wenn er von Christi Liebeswerk, seiner Lehrtätigkeit, seinem Martyrium spricht. Dann erscheint immer der Herr als das Vorbild für den nach Vollkommenheit Strebenden, aber diese Abschnitte treten im Clementinischen Schrifttum anscheinend in den Hintergrund, und es ist sicher nicht zufällig, daß der biblische Ausdruck ‚*ἀκολουθεῖν*‘ durch den platonischen ‚*ἐξομοίωσις*‘ ersetzt wird.

Dieser Eindruck wird verstärkt, sobald man Clemens in den frömmigkeitsgeschichtlichen Zusammenhang hineinstellt, weil dadurch die Besonderheit seiner Position noch deutlicher in Erscheinung tritt. Von einer Nachfolge Christi hat er ja nicht zuerst geredet, der Gedanke ist biblisch, und die Apostolischen Väter haben ihn lange vor Clemens ausgesprochen[2]. Besonders die Ignatianen haben im Zusammenhang mit dem Martyrium allen Nachdruck auf ihn gelegt, aber auch in den übrigen Schriften fehlt er nicht[3], und Irenaeus hat ein deutliches Gefühl für seine große religiöse Bedeutung besessen: sequi enim Salvatorem, participare est salutem; et sequi lumen, percipere est lumen[4]. Daneben verwendet das frühchristliche Schrifttum auch die Formel *ἕπεσθαι θεῷ, μιμεῖσθαι θεόν*[5], die sich bei Plato und den späten Stoikern

1 Strom. I 9, 3, II 7, 31f. — In Strom. VII 41, 7, III 31, 20ff. beschreibt Clemens kurz Christi Gebetsleben und stellt es in seinen beiden Formen als Dankgebet und Gebet für den Nächsten als hohes Vorbild für das gnostische Beten hin (*ᾗ καὶ ὁ κύριος ηὔχετο*).

2 Cf. J. Lebreton im Dictionnaire de Spiritualité I, Sp. 792: L'imitation de Jésus-Christ, cet idéal vivant du chrétien, apparaît fréquemment dans les écrits apostoliques.

3 Z. B. I. Clem. 16, 1 u. 17: *εἰ γὰρ ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσωμεν ἡμεῖς οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες;*

4 Irenaeus, adv. haer. IV, 14, 1.

5 Z. B. I. Clem. 14, 3; Diognetbrief 10, 4—6: . . . *μιμήσασθαι θεόν, . . . οὗτος μιμητής ἐστι θεοῦ*. Häufig bei Justin, so Apol. I 10, 1, S. 7, 4ff. Krüger; 15, 13, S. 12, 21ff.; Apol. II 4, 2, S. 63, 27f.: *χαίρειν τε τοῖς τὰ*

findet[1] und die Philo ebenfalls mit Vorliebe benutzt[2]. Dieses Schwanken begegnet uns auch bei Clemens, der sich gern platonischer Termini bedient und auch für die Nachfolge Christi den Gedanken der *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν κύριον* einsetzt. Hierin unterscheidet er sich bei aller Ähnlichkeit tiefgreifend von Origenes. Bei diesem tritt die Nachfolge Gottes auffallend zurück, sie beherrscht eigentlich nur in De principiis das Feld, während in den großen Kommentaren, Predigten und sonstigen erbaulichen Werken fast ausschließlich die Imitatio Christi den Lesern als Forderung vor Augen gestellt wird. Clemens steht hier Philo näher, da bei beiden die *ὁμοίωσις* zentrale Bedeutung besitzt, während Origenes sich eng an die biblische Redeweise hält. Daher spricht er selbst bei der Nachfolge Gottes weniger von *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν*, sondern bevorzugt Worte wie imitatio, imitari, *ἀκολουθεῖν*[3]; und bei der Imitatio Christi herrscht vollends der streng biblische Sprachgebrauch[4]. Vergleicht man die Fassung, die sie bei beiden Alexandrinern erhalten hat, so stellt man eine ähnliche Beobachtung an. Alle Ausführungen des Origenes über die Nachfolge Christi wurzeln in der Schrift, beziehen sich auf Taten oder Worte Jesu und umkreisen das große Geheimnis der Inkarnation, das leuchtende Beispiel für alle Demut und alles Wirken am Nächsten. Das Martyrium wird nicht nur allgemein als *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν κύριον* bezeichnet, sondern bis in Einzelheiten dem Leben des Herrn angeglichen, und die mystischen Erfahrungen erscheinen

---

προσόντα αὐτῷ μιμουμένοις προέφημεν; 13, 6, S. 72, 8ff.; Dialogus 96, II, S. 348 Otto.

1 Z. B. Seneca, de beneficiis IV 25, 1, I 123 Préchac: propositum est nobis secundum rerum naturam vivere et deorum exemplum sequi; cf. IV 26, 1, I 124: si deos, inquit, imitaris, da et ingratis beneficia; de vita beata 15, 5, S. 19 Bourgery: habebit illud in animo vetus praeceptum: deum sequere. Epiktet, Diss. II 14, 12—13, S. 163, 4ff. Schenkl: *οἷοι γὰρ ἂν ἐκεῖνοι εὑρεθῶσιν, τὸν ἐκείνοις ἀρέσοντα καὶ πεισθησόμενον ἀνάγκη πειρᾶσθαι κατὰ δύναμιν ἐξομοιοῦσθαι ἐκείνοις* — wird an Hand einzelner Eigenschaften weiter ausgeführt.

2 Cf. die Belege in „Philo", S. 333f.

3 Für die Einzelnachweise cf. „Origenes", S. 216f.

4 Ich habe in dem Abschnitt „Das Vollkommenheitsideal als Nachfolge Christi" („Origenes", S. 218—226) mehr als hundert Stellen besprochen, aus denen man den Sprachgebrauch des Origenes ablesen kann. Origenes vermeidet im Gegensatz zu Clemens fast ängstlich die platonische Redeweise.

bald als Nachfolge der Eigenschaften Christi, bald als eine solche der Naturen des Gottmenschen. So herrscht bei Origenes ein bewunderungswürdiger Reichtum von Beziehungen zum himmlischen und irdischen Christus, die alle ethisch fruchtbar gemacht werden und in ihrer Gesamtheit den Inhalt der Imitatio Christi ausmachen. Verglichen mit diesem ernsthaften Versuch, die Fülle biblischer Andeutungen und Hinweise auszuschöpfen, mutet uns das, was Clemens über die Nachfolge Christi zu sagen weiß, fast kühl und nüchtern an. Bleibt er doch weithin in philosophischer Terminologie stecken[1] und begnügt sich fast immer mit leisen und meist allgemein gehaltenen Anklängen an die Schrift. Aber man übersehe dabei nicht die Tendenz der Strom., die geflissentlich in der Sprache der Philosophen reden und christliche Züge zurücktreten lassen. Dagegen zeigen uns gewisse Ausführungen in QDS, daß Clemens auch bei der Imitatio Christi tiefere Töne anzuschlagen wußte, als wir sie sonst bei ihm hören, und diese Feststellung würde mit unseren früheren Beobachtungen gut übereinstimmen. In der Formulierung des Zieles, das der Vollkommene durch die Imitatio zu erreichen hofft, herrscht bei beiden Alexandrinern jedenfalls volle Einmütigkeit. Origenes formuliert es mit schlagender Kürze: ut ... per imitationem eius participes efficiamur divinae naturae, oder: *διὰ τὸ ἀκολουθεῖν αὐτῷ ἐσόμενα πρὸς τὸν θεόν*[2]. Clemens meint das Gleiche, wenn er schreibt: *ἥ τε πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον ὡς οἷόν τε ἐξομοίωσις τέλος ἐστὶ καὶ εἰς τὴν τελείαν υἱοθεσίαν διὰ τοῦ υἱοῦ ἀποκατάστασις*[3].

h) Die θεοποίησις als Ziel alles Strebens nach Vollkommenheit

Die auf dem Boden der Taufgnade und der damit verbundenen Einleibung in Christus sich erhebende Imitatio Christi führt zur Wiederherstellung der *εἰκών*, zur *ὁμοίωσις* mit Christus und Gott. Sie ist der Weg, auf dem der Vollkommene an das Ziel seines Strebens gelangt, zur *υἱοθεσία*, zur *θεοποίησις*, zur *ἀφθαρσία*.

---

1 Clemens berührt sich terminologisch mit Plotin, cf. dessen Ausführungen über die *ὁμοίωσις* in Enneaden I 2 (*περὶ ἀρετῶν*).

2 Origenes, de princ. IV 4, 4, V 355, 4ff. Koetschau; Joh. Com. XXXII 3, IV 430, 25f. Preuschen.

3 Strom. II 134, 2, II 187, 7ff.

Unsere Darlegungen wären unvollständig, wenn wir es verabsäumten, noch auf einen Punkt aufmerksam zu machen, der den Clementinischen Aussagen eine neue Nuance verleiht. Wir behandelten den Aufstieg zur Vollkommenheit bisher ausschließlich nach seiner ethisch-aszetischen Seite hin, und das Schrifttum unseres Autors, das gerade diese nicht ohne Einseitigkeit in den Vordergrund rückt, gab uns dazu auch ein gewisses Recht. Es dient aber zur Ergänzung des von uns entworfenen Bildes, wenn wir auch das sakramentale Element nicht ganz unberücksichtigt lassen. Daß wir ihm in den Strom. so gut wie gar nicht begegnen, entspricht der Tendenz dieses Werkes; im Prot. war seine Hervorhebung noch weniger am Platze, wohl aber stoßen wir im Päd. und in QDS auf tiefe, wenn auch schwebend gehaltene und darum schwer verständliche Ausführungen über die Eucharistie, deren Deutung der Forschung manche Rätsel aufgegeben hat[1]. Darauf im

1 Die Forschung hat sich vornehmlich um eine Klärung der Frage bemüht, ob Clemens bei der Eucharistie die Realpräsenz vertreten habe oder nur als Symbolist zu bezeichnen sei. Eine eindeutige Antwort ist deshalb fast unmöglich, weil Clemens selbst sich nicht klar ausgedrückt hat, seine Neigung zur Allegorie einen gewissen Spiritualismus immer nahelegt und die dogmatische Terminologie noch unausgebildet war. Die Ansichten der Gelehrten sind daher in hohem Grade von der jeweiligen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche abhängig, und alle sehen in Clemens einen Gewährsmann für ihre eigenen Meinungen. Die katholische Deutung bewegt sich dementsprechend mehr oder weniger offen in Richtung auf die Realpräsenz und Transsubstantiation hin. So schreibt schon Le Nourry, 1161 A: quod eucharistiae sacramentum mera non sit amplius figura, sed longe sacratiorem cibum, corpus scilicet Christi et sanguinem revera complectatur. Hillen, Clementis Alexandrini de S. Eucharistia doctrina (Diss. theol. Würzburg), Warendorpii 1861, S. 5, hat es sich geradezu zur Aufgabe gestellt: Clementis doctrinam cum Concilii Tridentini doctrina conferamus, und kommt dabei zu dem Resultat: realem Christi deo-hominis in eucharistia praesentiam simulque vini in sanguinem transsubstantionem (S. 25, cf. S. 32, 36). Methode und Art der Exegese sind weithin angreifbar, cf. etwa S. 40—43, die einen genauen Vergleich zwischen Clemens und Trid., sess. 13, enthalten, wobei Hillen stets von den tridentinischen Bestimmungen ausgeht und bei Clemens Ähnliches ermittelt.

F. Probst, Die Lehre des Clemens v. Alexandrien über die Eucharistie als Sakrament und Opfer (ThQS 50, 1868, S. 203—236) bietet eine eingehende Auslegung der vielverhandelten Stellen: Päd. I 42, 3—47, 1, I 115, 23ff. und Päd. II 19, 4—20, 1, I 167, 25ff. Sie ist oft recht wunderlich und künstlich, verstrickt sich auch in Widersprüche, indem sie den

Leser unmerklich dem von Anbeginn an feststehenden Resultat zuführen will. So heißt es auf S. 211 über die erstere Stelle: Clemens spreche hier „nicht von der Eucharistie, sondern von der Lehre“, aber schon auf S. 212 lesen wir zu unserer Überraschung: Clemens habe die Eucharistie „mehr im Auge als die Lehre“. Die Exegese von Päd. II 19, 4ff. ist geradezu abenteuerlich, und wenn Hillen, S. 20, mit Recht sagt: difficillima sunt . . . verba, so hat Probst die Schwierigkeiten eher verdeckt als gelöst. — In einer zweiten Schrift: Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870, ist er wieder auf Clemens eingegangen (S. 130 bis 141). Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über das Danksagungsgebet, das aus dem ersten und letzten Kapitel des Prot. rekonstruiert wird (S. 137ff.). Probst glaubt, daß Clemens von kirchlichen Formularen abhängig gewesen sei, Tollinton hält dessen Sprache für eine „anticipation“ der späteren liturgischen Ausdrucksweise (II, S. 139), gibt aber immerhin zu: „Clement's terminology shows considerable correspondence with the Prayers of Bishop Serapion, and with the later Liturgy of the Alexandrian Church“ (II, S. 137). Tollintons Ansicht scheint mir die wahrscheinlichere zu sein. — Die sonstigen Darlegungen von Probst halten sich auf der Linie der früheren und sind nicht überzeugender geworden. Man merkt überall das Bestreben, die Eucharistie in Stellen wiederzufinden, wo kein Unvoreingenommener sie entdecken würde (cf. S. 132—134).

In neuerer Zeit hat neben Struckmann besonders P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive, II, l'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation, [9] Paris 1930, S. 248—261, dieser Frage seine Aufmerksamkeit zugewandt. Interessant dabei ist, daß er in Päd. I 42, 3ff. keine Anspielung auf die Eucharistie sieht, sondern alles auf die Gnosis bezieht (S. 254), cf. S. 256f.: sous tous ces traits figurés, on reconnaît la gnose . . ., mais non l'eucharistie. Im übrigen hält er die Eucharistie-Lehre des Clemens für „bien incomplète“ (S. 261), lehnt aber mit Entschlossenheit jede symbolische Deutung ab. J. Tixeront, Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne, I, [11] Paris 1930, S. 294f., schließt sich ganz Batiffol an und tritt gleichfalls für die Realpräsenz ein.

De la Barre meint zwar: la doctrine de Clément sur la présence réelle est difficile à saisir (DThC III 1, Sp. 195), erörtert aber im Anschluß an Struckmann die wichtigsten Stellen, die dafür zu sprechen scheinen, wobei im Gegensatz zu Batiffol großer Wert auf Päd. I 42, 3ff. gelegt wird (Sp. 195—197), und kommt zum Ergebnis: dans l'eucharistie le chrétien reçoit le corps et le sang . . . du Sauveur (Sp. 197, cf. auch den Artikel Communion Eucharistique, DThC III 1, Sp. 519). So ist die katholische Einstellung — abgesehen von geringen Schwankungen — durchaus einheitlich und hält sich auf der Linie der üblichen dogmatischen Anschauungen.

Das Gleiche wäre über die protestantischen Deutungen zu sagen, die sich bemühen, in Clemens den ausschließlichen Symbolisten zu entdecken, so etwa de Pressensé III, S. 332; J. H. Müller, S. 30: La sainte Cène est un acte symbolique. J. W. F. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Kultus der Christen, Erlangen 1851,

einzelnen einzugehen, ist nicht unsere Aufgabe. Wir haben vielmehr zunächst daran zu erinnern, daß zwischen Kirche, Christus und Eucharistie denkbar enge Beziehungen bestehen, auf die wir in unserem ekklesiologischen Abschnitt bereits aufmerksam gemacht haben (cf. S. 156). Der Herr hat die Kirche geboren und in die Windeln seines Blutes gewickelt[1]. Dieses bildet aber nicht allein das Fundament der Kirche, sondern ist zugleich die nährende Speise, die eucharistische Nahrung: *ταύτας ἡμῖν οἰκείας τροφὰς ὁ κύριος χορηγεῖ καὶ σάρκα ὀρέγει καὶ αἷμα ἐκχεῖ*[2]. Die Eucharistie ist ferner, wie aus dieser Stelle ebenfalls ersichtlich ist, die Quelle des neuen Lebens, sie führt letztlich zur Überwindung der *φθορά*[3], sie schenkt die *ἀφθαρσία*. Wenn Clemens von den Wirkungen dieses Sakramentes spricht, vergißt er nie, letzteres mit gebührendem Nachdruck hervorzuheben[4]. Damit hält er sich in der Linie des Ignatius, und seine Ausführungen muten uns wie ein Kommentar zu dessen berühmter Wendung von der Eucharistie als einem *φάρμακον*

S. 111—127, erstrebt außerdem noch den Nachweis, daß die Opferidee keine Beziehung auf die Abendmahlshandlung gehabt habe (S. 120), Clemens erscheint als Testis veritatis „für die Wahrheit und Lauterkeit dieses unseres Bekenntnisses" (S. 124, scil. der Confessio Augustana). Ähnlich in neuerer Zeit etwa A. V. G. Allen, The continuity of Christian thought: a study of modern theology in the light of its history, [9] Boston 1891, S. 63: the idea of a sacrifice in the eucharist . . . is disavowed.

Die anglikanischen Theologen nehmen — abgesehen von Bigg — eine kluge Mittelstellung ein; so meint Patrick, S. 129, daß Clemens gleich weit von der römischen Sakramentslehre entfernt gewesen sei wie von Zwingli, mit dem ihn Höfling und Bigg verglichen haben. Sehr fein hat Tollinton II, S. 154f., das Schwanken des Clemens zwischen Realismus und Spiritualismus herausgearbeitet, das Nebeneinander von geistigem Essen und äußerem Ritus, with or without the media. Mir scheinen diese Äußerungen dessen Position am ehesten gerecht zu werden.

1 Päd. I 42, 2, I 115, 16ff.

2 Päd. I 42, 3, I 115, 23f.

3 Päd. I 43, 1, I 115, 25ff.

4 Päd. I 15, 3, I 99, 12f.: Die Wendung *ποτὸν εἰς σωτηρίαν*; Päd. I 47, 1, I 118, 9: *εἰς ἀφθαρσίαν ἐκτρέφων* — die Ausführungen dieses Abschnittes sind übrigens recht schwebend gehalten; eine mehr „massive" und eine spiritualistische Deutung gehen Hand in Hand, verschlingen sich auch z. T. ineinander (cf. dafür auch I 47, 3, I 118, 18ff.; I 49, 3—4, I 119, 19ff.). Päd. II 19, 4, I 168, 1f.: *καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας*. QDS 23, 4, III 175, 11ff.: *ἐγώ σου τροφεὺς ἄρτον ἐμαυτὸν διδούς, οὗ γευσάμενος οὐδεὶς ἔτι πεῖραν θανάτου λαμβάνει, καὶ πόμα καθ' ἡμέραν ἐνδιδοὺς ἀθανασίας*.

ἀθανασίας an[1]. Es handelt sich bei Clemens gewiß nur um gelegentliche und vereinzelte Hinweise, aber sie zeigen uns immerhin das eine mit wünschenswerter Deutlichkeit, daß die Eucharistie mit dessen Anschauungen über Christus und die Kirche eng verbunden ist und innerhalb des geistlichen Lebens eine bedeutsame Rolle spielt. Wie der allmähliche Aufstieg zur Vollkommenheit in der Kirche erfolgt, so ist er auch an das sakramentale Gnadenleben gebunden, das sie ihren Kindern spendet[2]. Beide, die Eucharistie wie der ethische Fortschritt, streben dem gleichen Ziele zu, dem engen Verbundensein mit Gott, der *ἀφθαρσία*.

Dieses Ziel wird von Clemens verschieden umschrieben, aber alle Ausdrücke wollen nur Andeutungen des großen Mysteriums sein, das den Vollkommenen im Jenseits erwartet. So spricht er von den mannigfachen himmlischen Wohnungen, in die die Abgeschiedenen je nach dem Grad ihrer Vollendung eingehen[3], von der oberen, himmlischen Kirche, der sie nun angehören[4]. Am Schluß von QDS wird mit fast hymnischem Schwung der Einzug in den Himmel geschildert, ein Abschnitt, der uns deutlich zeigt, daß Clemens trotz alles Spiritualismus doch am altchristlichen Realismus festhielt[5]. Hier gelangt der Gnostiker zum Endziel all seines Strebens: *τέλος δέ ἐστιν θεοσεβείας ἡ ἀίδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ*[6]. Diese wird an anderer Stelle näher beschrieben: *ἀκορέστου θεωρίας εἰλικρινεῖ ἐποπτείᾳ προσανέχοντες*[7], d. h. die ewige Seligkeit erscheint als unablässige Schau, als ewige Anbetung. Wie der Hohepriester, so empfängt

1 Ignatius, Ephes. 20, 2.

2 Es ist daher ungerechtfertigt, wenn Seesemann, S. 332, A. 54, urteilt: „. . . spielt die Eucharistie bei Clemens eine ganz untergeordnete Rolle“. Sie wird gewiß verhältnismäßig selten erwähnt, was sich aber zur Genüge aus dem Charakter der einzelnen Schriften erklärt.

3 Strom. VI 107, 2, II 485, 24ff.; Strom. VII 5, 2—3, III 5, 17ff.

4 Päd. II 6, 2, I 157, 24f.: . . . *οὐράνιον ἐκκλησίαν*; Strom. VI 108, 1, II 486, 4: *τῇ ἀνωτάτω ἐκκλησίᾳ*.

5 QDS 42, 16, III 190, 20ff.

6 Päd. I 102, 2, I 151, 16f.

7 Strom. VI 108, 1, II 486, 8f. Die Stelle ist im übrigen eine gute Zusammenfassung der Clementinischen Vollkommenheitslehre, deren wichtigste Elemente hier erwähnt werden: *θεωρία, ἀγαθοεργία, ἐξομοίωσις*; damit verbinden sich Anklänge an die gnostische Terminologie und die Mysteriensprache.

auch der Gnostiker das unaussprechliche Erbe, die Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht: *ἐμπίπλαται τῆς ἀκορέστου θεωρίας*[1]. Er hat dann eine Höhe erstiegen, daß es von ihm heißt: *υἱὸς καὶ φίλος γενόμενος*[2], er ist der *ἀφθαρσία* teilhaftig geworden[3]. Unermüdlich kreisen die Gedanken des Clemens um dieses Heilsgut. Er setzt es mit *εἰρήνη* und *ἀπάθεια* in Parallele[4], ist von dem leidenschaftlichen Wunsch beseelt, an der *ἀφθαρσία* einst teilzunehmen[5], und erlangt sie zum Teil schon zu Lebzeiten in der Gnosis, die eine Vorwegnahme der himmlischen Herrlichkeit bedeutet: *θέλημα δὲ τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ κοινωνία ἀφθαρσίας*[6]. In der Sapientia Salomonis 6, 19 fand Clemens eine Beschreibung von Wesen und Wirkung dieser *ἀφθαρσία*: *ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ*[7].

Er meint im Grunde nichts anderes, wenn er sich einer damals beliebten Wendung bedient und von der *θεοποίησις* des Vollkommenen spricht. Er tut es mit besonderer Vorliebe und ist hierin unbefangener als Origenes, der sich größerer Zurückhaltung befleißigt. Der Gläubige strebt zu Lebzeiten nach der *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν*, so daß es von ihm heißen kann: *‹τῷ› ἐσομένῳ* (scil. nach dem Tode) … *θεῷ*[8]. Aber Clemens geht noch weiter, denn er erkennt dem Gnostiker schon zu Lebzeiten das Prädikat *θεός* zu. Wendet sich einer von der Häresie zur Kirche zurück, so heißt es von ihm: *οἷον ἐξ ἀνθρώ-*

---

1 Strom. V 40, 1, II 353, 20ff.

2 Ebda., Z. 23; cf. auch Strom. IV 93, 2, II 289, 15f.: *ἀγάπην οὖν ἀσκεῖν τὸν τέλειον χρή, κἀνθένδε ἐπὶ τὴν θείαν φιλίαν σπεύδειν.*

3 QDS 27, 5, III 178, 15f.

4 Strom. II 4, 4, II 115, 9: *ἀποκαθιστὰς δὲ εἰς εἰρήνην καὶ ἀφθαρσίαν*; Strom. II 40, 2, II 134, 13: *ἄφθαρτον ἑαυτὸν καὶ ἀπαθῆ εἶναι βούλεται.*

5 Päd. II 19, 4, I 168, 1f.: *τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας.*

6 Strom. IV 27, 2, II 260, 10f.

7 Zitiert in Strom. VI 121, 3, II 492, 32f.

8 Strom. VII 3, 6, III 5, 2f.; diese Anschauung findet sich häufig bei Clemens, cf. Stählins Note im Apparat. Das Werk des Logos wird mit dieser Wendung umschrieben: *θεοποιῶν τὸν ἄνθρωπον* (Prot. 114, 4, I 81, 1). Päd. I 98, 3, I 149, 4f. drückt den gleichen Gedanken wie Strom. VII 3, 6 auf andere Art aus: durch die Nachfolge Christi bereiten wir uns auf den himmlischen Wandel vor: *καθ' ἣν ἐκθεούμεθα.* Christi Leben ist das große *ὑπόδειγμα ἀφθαρσίας*. Man beachte, wie eng Imitatio Christi, *θεοποίησις* und *ἀφθαρσία* aneinander gerückt sind, wobei die beiden letzteren fast synonym gebraucht werden; Strom. VI 125, 4, II 495, 9.

που θεὸς ἀποτελεῖται[1]. Das ist gewiß um des Kontrastes willen etwas übertreibend formuliert, aber andere Stellen verraten die gleiche Auffassung. Lehrreich sind hierfür die Ausführungen, die das III. Buch von Päd. eröffnen: Das *λογιστικόν*, der innere Mensch, wird von Gott gelenkt, er leitet seinerseits den äußeren Menschen. Als das Wertvollste unserer Existenz erstrebt er die *ὁμοίωσις* mit Gott: *θεὸς δὲ ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος γίνεται, ὅτι βούλεται ὁ θεός*[2]. Wie Clemens sich hierfür auf Heraklit beruft[3], so auch auf Empedokles[4], was man als bewußte Anpassungen an griechische Auffassungen zu verstehen hat. Am liebsten stützt er sich jedoch auf Plato, aus dem er mehrere Abschnitte ausschreibt, die für seine Ansicht zu sprechen scheinen: *τὸν τῶν ἰδεῶν θεωρητικὸν θεὸν ἐν ἀνθρώποις ζήσεσθαί φησι*[5]. Die gleichen Gedanken findet er in der Bibel wieder, in Ps. 81, 6: *ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου*[6]. Daher stellt er auch die These auf: *τούτῳ δυνατὸν τῷ τρόπῳ τὸν γνωστικὸν ἤδη γενέσθαι θεόν*[7]. Aber man darf solche Ausdrücke nicht pressen, denn Clemens meint andererseits auch: *ἀδύνατον γὰρ καὶ ἀμήχανον ὡς ὁ θεός ἐστι γενέσθαι τινὰ τέλειον*[8]. Vergleicht man die beiden zuletzt zitierten Stellen miteinander, so erkennt man sofort, daß er zwischen *θεός* und *ὁ θεός* unterscheidet und also den Gnostiker trotz dieser hohen Würdebezeichnung von Gott selbst fernhält. Dies Bestreben wird noch deutlicher, wenn man Strom. VII 56, 6, III 41, 23 bis 25 hinzuzieht: *καὶ θεοὶ τὴν προσηγορίαν κέκληνται, σύνθρονοι τῶν ἄλλων θεῶν, τῶν ὑπὸ τῷ σωτῆρι πρώτων τεταγμένων*,

---

1 Strom. VII 95, 2, III 67, 14ff.; cf. Hort, S. XLIV: hyperbolical language.

2 Päd. III 1, 5, I 236, 24f.

3 Päd. III 2, 1, I 236, 26.

4 Strom. VII 101, 4, III 71, 21: *ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός*, vgl. Empedokles, Frg. 112, 4f. Diels. Strom. IV 150, 1, II 314, 25ff. = Empedokles, Frg. 146 Diels.

5 Strom. IV 155, 2ff., II 317, 10ff.

6 Strom. IV 149, 8, II 314, 24.

7 Strom. IV 149, 8, II 314, 23f., und zwar macht die *εὐστάθεια* den Gnostiker zum „Gott". Strom. VI 113, 3, II 488, 27: *ἡ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός*.

8 Strom. VII 88, 6, III 63, 12f.; in § 88, 5, III 63, 9ff.: Ablehnung des stoischen Axioms, daß die Tugend von Gott und Mensch die gleiche sei. Hort, S. 328, will es nicht glauben, daß dies die wahre Meinung des Clemens gewesen sei.

γενησόμενοι; d. h. der Gnostiker rückt in der Vollendung, bzw. gelegentlich schon auf Erden, in eine Reihe mit den übrigen himmlischen Wesen, wird aber deutlich von Christus und vollends von Gott geschieden[1].

Damit ist der Sinn dieser Bezeichnung bereits erkannt. Butterworth hat treffend formuliert: a god sei „one of a number of spiritualized and exalted beings, endowed with immortality, free from bodily passions, and devoted solely to the contemplation of God"[2]. Dies erfährt eine Bestätigung durch Strom. IV 155, 4, II 317, 17. Clemens beruft sich im Vorhergehenden auf Plato, nach dem der, der die Ideen schaut, ein Gott unter den Menschen sei. In diesem Sinne wird auch der ‚*κορυφαῖος*' aus dem Theätet (173 C) gedeutet und durch den bezeichnenden Zusatz erklärt: *οἷον ἄγγελος ἤδη γενόμενος σὺν Χριστῷ ἔσται*. Es ist lehrreich und bleibt zu beachten, daß Clemens die Worte *θεός* und *ἰσάγγελος* als Synonyma behandelt. Dies entspricht auch dem Sprachgebrauch der damaligen Zeit, dem wir z. B. bei Plotin begegnen[3].

Man kann ihn nur dann richtig verstehen, wenn man bedenkt, in wie weitem Sinne das Wort *θεός* in der Spätantike verwandt wurde, wofür Harnack viel lehrreiches Material gesammelt hat[4]. Man darf ferner nicht übersehen, daß diese Redeweise schon vor Clemens in der christlichen Kirche üblich gewesen ist, und daß man bei Justin, Theophilus von Antiochien und Irenaeus dafür Belege findet[5]. Und man beachte schließ-

---

1 Butterworth, The deification of man in Clement of Alexandria, JThSt 17, Oxford 1916, S. 160f.

2 Butterworth, S. 169; cf. S. 160: that the divine element in man is gradually brought into closer and more conscious union with God. Viel zu weit geht Tollinton II, S. 91: an actual identity with God.

3 Plotin, Enneaden I 2, 6, I, S. 57, 2ff. Bréhier: *ἀλλ' ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι. . . . . θεὸς μόνον. θεὸς δὲ τῶν ἑπομένων τῷ πρώτῳ*. Zugrunde liegt natürlich Plato, Phädrus 246 E: *Ζεὺς . . . πρῶτος πορεύεται . . . .· τῷ δ' ἕπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων.*

4 Harnack, Dogmengeschichte, I ^{4}, S. 138, A. 1; cf. auch Hort, S. XLIV.

5 Richtig Tollinton II, S. 92: It is not his own invention; Sammlung von Parallelen bei Butterworth, S. 162 (besonders Justin, Apol. I 21; Theophilus, ad Autolycum II 27; Irenaeus, adv. haer. IV 38, 4: quoniam non ab initio Dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum Dii — unter Berufung auf Ps. 81, 6f., die Hauptbelegstelle des Clemens). Zu beachten wäre auch Horts Note, S. 203f.

lich noch, daß die griechischen Väter der späteren Jahrhunderte hier einer Meinung mit Clemens sind! So wandelt Origenes in den gleichen Bahnen wie sein Vorgänger. Im Anschluß an Ps. 81, 6 nennt er die Vollkommenen *θεοί*, wenn er z. B. die Mahnung aufstellt: *σπεύδωμεν γενέσθαι θεοί*[1], oder das Ziel alles Strebens mit den Worten formuliert: *εἰς θεὸν μεταβαλών*[2], wobei er es wie Clemens nicht an bezeichnenden Einschränkungen fehlen läßt[3]. Sahen die beiden Alexandriner im Worte *θεός* eine Würdebezeichnung, die nur den Pneumatikern zukam, so erblickte Athanasius in ihr einen Titel, auf den jeder getaufte Christ, der Christi Geist empfangen hat, Anspruch hat[4]. Diese Gedanken erben sich von Generation zu Generation fort und finden sich fast in gleicher Formulierung im abschließenden Werke des Johannes Damascenus: die Menschen seien *υἱοί, θεοί: οὐ φύσει*, sondern: *ἑνωθέντας θεῷ κατὰ προαίρεσιν καὶ τοῦτον δεξαμένους ἔνοικον καὶ τῇ τούτου μεθέξει γεγονότας χάριτι, ὅπερ αὐτός ἐστι φύσει*[5]. Clemens steht also als bedeutsames Glied in einer langen Traditionskette, er hat diese Bezeichnung *θεός* weder erfunden noch ausschließlich verwendet, er hat sie aber auf den Gnostiker eingeengt und in ihr

---

1 Joh. Com. XX 29, IV 367, 1f. Preuschen.

2 Jeremia Hom. 15, 6, III 130, 18ff. Klostermann.

3 Exod. Hom. 6, 5, VI 196, 20ff. Baehrens: qui per gratiam et participationem Dei dii appellantur; Unterschied von *θεοί* und *ὁ θεός*; Exod. Hom. 8, 2, VI 220, 14ff. Baehrens: Origenes versteht unter *θεοί* nur die himmlischen Mächte. Wir begegnen also bei ihm den gleichen Einschränkungen wie bei Clemens.

4 Athanasius, c. Arianos III 19, MSG 26, 361 C: *ὡς . . . ἑνὸς ὄντος υἱοῦ φύσει . . . . γινόμεθα καὶ ἡμεῖς υἱοί, οὐχ ὡς ἐκεῖνος φύσει . . ., ἀλλὰ κατὰ χάριν τοῦ καλέσαντος. καὶ ἄνθρωποι τυγχάνοντες ἀπὸ γῆς, θεοὶ χρηματίζομεν*; wir erlangen dies: *μετέχοντες τοῦ πνεύματος αὐτοῦ*; cf. III 20, MSG 26, 364 C u. III 25, 376 B: *υἱοὶ καὶ θεοὶ διὰ τὸν ἐν ἡμῖν Λόγον* und das von K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus (= Beiträge zur Förderung christl. Theol. VII 2, Gütersloh 1903), S. 24—27 gesammelte Material.

5 Johannes Damascenus, de fide orthodoxa IV 15, MSG 94, 1164 B; cf. K. Bornhäuser, a. a. O. S. 59: „Das wesentliche Moment des Vergottungsgedankens ist die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott aus Gnade." Hort, S. 204, weist auf Thomas hin, STh I qu. 108, art. 5: sancti homines participative dicuntur dii, daneben II 1, qu. 112, art. 1: necesse est, quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae. Man ersieht aus diesen Zitaten, wie zähe sich diese Vorstellung durch die Jahrhunderte hindurch gehalten hat.

ein vorzügliches Mittel gesehen, diesen der philosophischen Umwelt als das Wirklichkeit gewordene Ideal des *θεῖος ἀνήρ*, des *σοφός* zu empfehlen. Infolge dieser Tendenz, deren Spuren wir in den Strom. wiederholt begegnet sind, hat er dem Worte *θεός* eine neue Nuance verliehen, ohne dadurch eine inhaltliche Verschiebung eintreten zu lassen.

Über die Herkunft dieser Lehre hat man neuerdings gestritten. Butterworth behauptet in einem ebenso kenntnis- wie aufschlußreichen Aufsatz, daß diese nicht in der Schrift wurzele, sondern griechischen Ursprungs sei, während Lattey sich um den Nachweis bemüht: „the ultimate source of his inspiration in Holy Writ and the Christian Tradition"[1]. Eine Antwort auf diese Frage wird davon abhängen, wie man grundsätzlich über das gegenseitige Verhältnis des christlichen und philosophischen Elementes bei Clemens urteilt und welche Seite man ausschlaggebend sein läßt bei der Deutung des Gnostiker-Porträts. Man hat dieses in älterer wie neuerer Zeit einseitig vom Griechentum her bestimmt sein lassen und daher nicht ohne Schärfe als unchristlich zurückgewiesen. So tadelt es z. B. Bielke: a veritate aberravit. Talem requirit gnosticum, qualem nec humanae naturae nec christianae disciplinae gratiaeque divinae ratio admittit[2]. Andere Forscher haben

---

1 Butterworth, a. a. O. S. 163—166; Lattey, The deification of man in Clement of Alexandria: Some further notes (JThSt 17, Oxford 1916), S. 257, cf. S. 262. Lattey bemerkt, daß die identification of the Christian with Christ was the central doctrine of St. Paul and that he understood this as necessarily bringing with it deification (S. 257, nähere Nachweise auf S. 257—259). Dies soll eine periphere Beeinflussung durch die Terminologie des Herrscherkultes nicht ausschließen (S. 262). Den kurzen Aufsatz halte ich für eine wertvolle Korrektur der Aufstellungen Butterworths, die entschieden zu weit gehen.

2 Bielke, S. 106; er tadelt vor allem die Abstufung von Gnostikern und Gläubigen, die Forderungen der *ἀπάθεια* und der Sündlosigkeit. Ähnlich urteilt Hofstede, S. 101: ex submisso regni divini cive superbientem factum esse Stoicum; S. 105: Christianum perfectum imprimis composuisse ad Platonis Philosophum et Stoicorum Sapientem. Qua re dici vix potest, quantum nocuerit rei Christianae. Auch G. Bardy geht mit Clemens scharf ins Gericht: Son gnostique nous semble . . . un être irréel et faux (Clément d'Alexandrie, S. 247, cf. S. 306), oder S. 275: Il oscille dangereusement entre le rationalisme absolu et un mysticisme faux. Mais on devait le faire connaître. Noch schroffer ist sein Verdikt in La vie spirituelle d'après les pères des trois premiers siècles, Paris 1935, S. 212: Le gnostique . . . est plus grec que chrétien.

umgekehrt gerade die christlichen Züge hervortreten lassen und Clemens als Vorläufer der späteren Mystik gefeiert[1]. Auf beiden Seiten ist man oft einseitig über das Ziel hinausgegangen, indem man immer nur einen Faktor berücksichtigt hat. Wo man dies nicht tat, blieb man zuweilen bei einem rein äußerlichen Nebeneinander beider Welten stehen, ohne ihr bewegtes Ineinander zu erfassen[2]. Die Mahnung Buonaiutis ist daher sehr berechtigt: Ma Clemente non applica meccanicamente al tipo ideale del cristiano gnostico i connotati del saggio stoico o platonico[3]. Meines Erachtens ist bereits Fénelon beim Aufspüren der Verknüpfung des Philosophischen mit dem Christlichen auf der rechten Fährte gewesen, wenn er schreibt: Il veut montrer que ce qui n'a été chez eux qu'une vaine idée (scil. der Weise) est une réalité dans la gnose; aus diesem Bestreben heraus erklärt sich seine Tendenz: à se proportionner aux idées des philosophes[4]. Wir haben in unserer ganzen Dar-

---

1 So schon Le Nourry, S. 1173 A: non alia Clementis nostri quam Augustini . . . sententia. Dieses Urteil steht in einem interessanten Abschnitt über die Vollkommenheit der Apostel (besonders ihre *ἀπάθεια* wird behandelt) und soll zur Widerlegung von Einwänden dienen; in DChrB I 566 heißt es vom Idealbild des Gnostikers: It is easy to see the noblest traits of later mysticism.

Joh. D. Frangoulis, Der Begriff des Geistes „*Πνεῦμα*" bei Clemens Alexandrinus, Diss. Jena 1935 (1936 nur im Teildruck erschienen, ich zitiere daher nach der in Jena sich befindlichen Handschrift), gibt gewiß zu scharfer Kritik Anlaß; aber in einem Punkte stimme ich dem Verfasser zu, in dem starken Betonen des christlichen Einflusses, wenn man diesen auch nicht so ausschließlich und unter völliger Vernachlässigung des philosophischen Faktors in den Vordergrund schieben sollte (cf. etwa S. 15, A. 3: Der *πνευματικός* „steht unter dem besonderen Einfluß der biblischen und der christlichen Literatur", oder „in bezug auf den *πνευματικός* übernimmt Cl. die paulinischen Gedanken und Redensarten". S. 91: Der Besitz des göttlichen *πνεῦμα* bedeute die Wiedergeburt; S. 94: ermögliche das Ähnlichwerden mit Christus).

2 Als Beispiel führe ich Markgraf, S. 489, an, der unter Berufung auf de Faye Clemens bald einen Platoniker (*ἐξομοίωσις*), bald einen Stoiker (*ἀπάθεια*), bald einen Christen (*ἀγάπη*) sein läßt (cf. S. 492).

3 E. Buonaiuti, Le origini dell' ascetismo cristiano, Pinerolo 1928, S. 126. Daher betonen auch eine Anzahl angesehener Forscher wie J. Lebreton das christliche Element und werten das philosophische nur als Einschlag (cf. RHE 1923, S. 501: cette mystique comme authentiquement chrétienne, wenngleich eine bedeutsame philosophische Nebenströmung nicht zu verkennen sei).

4 Fénelon, le Gnostique, cap. 7, S. 191 Dudon.

stellung den Nachweis zu erbringen versucht, daß das Christliche der treibende Faktor bei Clemens gewesen ist, der alles Bildungsgut mit der Kraft eines Magneten an sich zog und umgestaltete. Überall beobachteten wir, wie die philosophischen Anschauungsweisen und Begriffe aus ihren ursprünglichen Zusammenhängen herausgerissen und als Material einem Bau von anderer Struktur eingefügt werden. Damit soll nicht behauptet werden, daß dieser Aufsaugungsprozeß ein völliger gewesen wäre, denn kleinere Unebenheiten und Unausgeglichenheiten finden sich hier und da. Aber aufs Ganze gesehen, muß man doch urteilen, daß er erfolgreich und mit erstaunlicher Sicherheit und Kraft durchgeführt ist. Wurzelnd in Schrift und Tradition, unter weitgehender Benutzung der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts sowie geschickter Verwertung philosophischer Lehren schuf Clemens im Porträt des vollkommenen Christen, des Gnostikers, etwas Neues, was die Systeme der häretischen Gnosis ebenso wirksam bekämpfen wie als Grundlage für die Entwicklung christlicher Aszetik und Mystik in den kommenden Jahrhunderten dienen konnte[1].

---

1 Man hat das Porträt des Gnostikers, das so deutlich mystische Züge trägt, oft mißverstanden; ich möchte aus älterer wie neuerer Zeit dafür zwei Beispiele anführen, die eines gewissen Interesses nicht entbehren. C. F. Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, II, Göttingen 1802, S. 172, schreibt: „Hier (scil. in den Strom.) wird der weise, tugendhafte, aufgeklärte Mann in dem Bilde des Gnostikers ganz idealisch und schwärmerisch charakterisiert", oder S. 219: „Reine Achtung fürs Moralisch-Gute, reine Seligkeit im Bewußtsein der Tugend allein, Aufklärung, Wissenschaft, ... tugendhafte Tätigkeit im Leben, ... ein milder, menschenfreundlicher, gesellschaftlicher Geist — alles dies zusammengenommen macht den Gnostiker aus."

So urteilte die Aufklärung um 1800. Die moderne Zeit kam zu ähnlichen Ergebnissen, was man aus H. Eibl, Die Stellung des Klemens v. Alexandrien zur griechischen Bildung (Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik 164, Leipzig 1917, S. 33ff.) ablesen kann; cf. etwa S. 35: Das Ideal des Christen bestehe „in einer vollendeten harmonischen Persönlichkeit", Christi Predigt habe die „Erziehung zum harmonischen Menschen" bezweckt (S. 36), bei Clemens beobachte man „das Bestreben, das Persönlichkeitsideal zu einem Bildungsideal zu erweitern" (S. 37), er habe mit seinem Porträt des Gnostikers zeigen wollen, wie in einer „immer mehr zum Spezialistentum drängenden Kultur der harmonische Mensch bewahrt werden könne" (S. 37). Der Prozeß der Säkularisierung der Clementinischen Vollkommenheitslehre ist hier bereits erheblich weiter fortgeschritten als um 1800, da kulturell-humani-

Darin liegt seine originelle Leistung beschlossen, die trotz mancher unleugbaren Mängel doch ein in sich geschlossenes Bild entwarf, eine Stufenfolge christlichen Reifens und Wachsens, eine Scala paradisi, die von den ersten, schüchternen Regungen christlichen Lebens hinaufführt bis zu den ragenden Gipfeln der Vollkommenheit, die fast schon über den Wolken zu liegen scheinen, eine „odissea della natura verso la perfezione" (Buonaiuti)[1].

---

stische Gesichtspunkte das Feld beherrschen und sich mit idealistisch-romantischen Bildungsidealen verbinden.

1 Buonaiuti, a. a. O., S. 128.

Abschluß:

Die Clementinische Vollkommenheitslehre in ihren geschichtlichen Zusammenhängen

Jr. Hausherr, einer der besten Kenner altchristlicher Mystik, hat in seinem lehrreichen Aufsatz „Les grands courants de la spiritualité orientale“ scharf geschieden zwischen einer spiritualité primitive, als deren Hauptvertreter er Ignatius und Irenaeus preist, und einer spiritualité intellectualiste, als deren Repräsentanten die Alexandriner und Evagrius erscheinen[1]. Unser Versuch, das geistliche Leben des Clemens in seiner Ganzheit und Eigenart zu erfassen, hat uns jedoch gezeigt, daß diese Trennung — wenigstens für unseren Autor — kaum aufrechtzuerhalten ist. In Wirklichkeit steht Clemens nicht im Gegensatz zur Frömmigkeit und Mystik der ältesten Kirche, sondern stark unter deren Anregungen und hat deren wichtigste Impulse sich zu eigen gemacht. Man sieht es bereits deutlich an der Definition, die Hausherr vom Vollkommenheitsideal der spiritualité primitive so treffend gibt: L'homme est avant tout une volonté libre, capable d'aimer et de se sacrifier par son amour. Dans la charité donc et dans l'abnégation ... consistera pour eux toute la perfection humaine[2]. Daher bestehe die Vollkommenheit vornehmlich im Martyrium, während die Alexandriner die Kontemplation als „la seule perfection du chrétien“ (a. a. O., S. 122) rühmen.

Geht man der Frage weiter nach, so erkennt man bald, wie überaus zahlreich die Einflüsse gewesen sind, welche die ältesten kirchlichen Schriftsteller, die Apostolischen Väter ebenso wie Irenaeus, auf Clemens ausgeübt haben. Natürlich teilt er mit ihnen eine Reihe von Anschauungen, die christliches Allgemeingut sind, z. B. den Ernst des Gerichtsgedankens

---

1 Orientalia Christiana Periodica I, Roma 1935, S. 116ff.
2 A. a. O., S. 121.

und die Wertung der Taufe als des einmaligen großen Sündenerlasses. Aber gleich hier beobachten wir, daß es sich bei ihm nie um sklavische Entlehnungen handelt, sondern daß alles Übernommene mit ihm eigentümlichen Gedanken durchsetzt wird. So verbindet sich mit dem Gericht die pädagogische Auffassung der Strafe, so mit der Taufe die Gnosis, die in jener ihre Grundlegung erfährt. Eine negative Einstellung zur Welt verkündeten bereits die Apostolischen Väter an nicht wenigen Stellen[1], und wenn der II. Clemens-Brief die Mahnung aufstellt: *τὰ κοσμικὰ ταῦτα ὡς ἀλλότρια ἡγεῖσθαι καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν αὐτῶν* (5, 6) — so mutet dies fast wie ein Programm an. Hat der gleiche Brief nicht die Forderung der *ἐγκράτεια* recht eindringlich erhoben (8, 4. 6; 14, 3), die nach den Worten des Ignatius *εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου* geschieht (Polykarp-Brief 5, 2)? Stützt sich nicht II. Clem. 9, 3 dabei auf dieselbe Paulus-Stelle, die auch Clemens anführt (I. Kor. 6, 19)? Und wenn I. Clem. 35 die *ἐγκράτεια* mit beredten Worten als eine göttliche Gabe schildert, so ist ihm unser Autor darin gefolgt. Besonders eng sind seine Beziehungen zum Hirten des Hermas. Das Problem des Reichtums versucht er im Anschluß an Hermas zu lösen, in der Bußlehre ist dieser sein unverkennbares Vorbild, in der Rechtfertigung des *φόβος* sein Vorgänger. Schilderte Clemens die *πίστις* als Fundament der Ethik, stellte er die Reihenfolge *πίστις — φόβος — ἀγάπη* auf, so geht beides auf den Hirten zurück; das starke Betonen des Gehorsams und die Verbindung von Tugend und Gehorsam ist gewiß allgemeinchristlich, findet sich aber — abgesehen von Irenaeus — besonders häufig und fast zur stereotypen Formel erstarrt bei Hermas. Die großen Heilsgüter der *ἀφθαρσία*, der *ζωή* fand Clemens bei fast allen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts hervorgehoben, er bringt sie wie vor ihm die Abendmahlsgebete der Didache oder die Ignatianen mit der Gnosis in enge Beziehung, und gleich dem Märtyrerbischof faßt er die *ἀφθαρσία* als eine Wirkung der Eucharistie auf. War Hermas der Lehrmeister des Clemens in den mehr praktischen Fragen des durchschnittlichen ethischen Lebens, so Ignatius in den höheren Bezirken des mystischen Gnadenlebens und Vollkommenheitsstrebens. Im I. Clemens-Brief erblickte Clemens

---

1 Cf. S. 189, A. 1; S. 217, A. 3.

indes die glücklichste Zusammenfassung dessen, was für ihn die letzte Vollendung christlichen Daseins ausmachte, wobei es ebenso aufschlußreich ist, die Zusammenstellung der einzelnen Belegstellen zu prüfen, die er zu dem Idealporträt vereinigt hat, wie deren Kürzungen und charakteristischen Zusätze zu beachten[1].

Kreist die Vollkommenheit um Gnosis und Liebe, so hat es Clemens bei beiden nicht an Anknüpfungspunkten gefehlt. Die Apostolischen Väter hatten eine doppelte Form der Gnosis ausgeprägt, die er nur weiter zu entfalten und mit seinem Geiste zu durchdringen brauchte. Für den Verfasser des Barnabasbriefes ist Gnosis die Enträtselung des geheimen Schriftsinns (10, 10; 18, 1), was Clemens großzügig ausbaute und mit seiner Theorie vom Symbolismus verband. Ignatius sah dagegen in ihr vornehmlich eine Schau der überirdischen Welt, einen Einblick in die *τοποθεσία* der Engelklassen. Wie hoch er diese geheime Erkenntnis wertete, ergibt sich z. B. aus seiner Mahnung an Polykarp: *τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῇ* (2, 2)[2]. Clemens trat auch dieses Erbe an, wobei er es sogleich in das Gewand einer platonischen Terminologie hüllte, ohne damit die Herkunft dieser Gedanken selbst verdecken zu können.

Für Hausherr ist die Liebe eins der Hauptmerkmale der spiritualité primitive, und tatsächlich spielt sie hier eine hervorragende Rolle. Im Anschluß an I. Kor. 13 verherrlicht sie der I. Clem.-Brief in einem begeisterten Hymnus (49, 1—6), die Ignatianen sind voll ihres Ruhmes[3], und Irenaeus ist einer ihrer eifrigsten Anwälte, was z. B. adv. haer. IV 20 besonders gut zeigt. Unsere Darstellung hat aber darauf eindringlich hingewiesen, daß Clemens ein gleich beredter Lobredner der Agape gewesen ist, und es ist sicher nicht zufällig, daß gerade hier die Berührungen zwischen ihm und Irenaeus besonders eng sind. Schon in der Art, wie beide Väter in der Abwehr Marcions die göttlichen Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit in eine organische Beziehung setzen, stimmen sie überein, beide sprechen den tiefen Gedanken aus, daß alle Gotteserkenntnis nur durch die Liebe erfolgt, daß man desto tiefer in

1 Cf. S. 523, A. 1.
2 Für Ignatius vgl. besonders Trall. 5, 2. Ephes. 20, 1.
3 Cf. Magn. 1, 2; 5, 2. Smyrn. 4, 1 u. 6.

Gott eindringe, je tiefer man liebe. Daher räumt Clemens der Agape vor der Gnosis den Vorrang ein. Wenn er ferner die innere Zusammengehörigkeit von Furcht und Liebe dartut, so greift er wieder auf Gedanken des Irenaeus zurück, spinnt sie weiter aus und deutet schließlich gleich seinem Vorgänger von hier aus auch den Unterschied von Gesetz und Evangelium, wobei gewiß nicht verkannt werden soll, daß zwischen beiden auch erhebliche Differenzen obwalten. Vergleicht man ihre Ausführungen über die Agape, so erkennt man, daß hinter ihnen das Johannes-Evangelium und gewisse Abschnitte der Paulinischen Briefe stehen. Dies schließt jedoch nicht aus, daß beide im Gegensatz zu Paulus die Willensfreiheit mit allem Nachdruck verteidigen. Sie verbinden sie regelmäßig mit dem Gehorsam, betonen entschieden den Primat des Willens auf Kosten des Intellektualismus, der bei ihnen allein in Gestalt einer Nebenströmung in Erscheinung tritt, und sehen nur dann die Gerechtigkeit Gottes gewahrt, wenn die Willensfreiheit aufrechterhalten bleibt. So gewiß diese Vorstellungen Allgemeingut waren, so hat sie doch Irenaeus zum ersten Male zusammenhängend behandelt, und die Berührungen zwischen ihm und Clemens sind überraschend.

Die Liebe ist bei Clemens wie bei seinen Vorgängern das entscheidende Motiv beim Martyrium. Gewiß hat er die überkommenen Anschauungen gelegentlich korrigiert und weitergebildet, was ein Vergleich mit den Märtyrerakten zeigt, aber in den Grundzügen herrscht volle Übereinstimmung. Die satanischen Kräfte werden allseitig als éine Bedrohung der menschlichen Existenz empfunden, der Märtyrer erscheint als der wahre Imitator Christi, der mit dem Herrn in engem Kontakte steht, der aus Liebe zum Nächsten leidet, für den der Tod die Bluttaufe ist, der Eingang ins wahre Leben. Der Versuch, das Lohnmotiv ganz auszuschalten, und das Verlangen, daß der Märtyrer die *ἀπάθεια* besitzen und frei von jedem Hasse gegen den Verfolger sein müsse, ist Clementinisches Eigengut, das sich aus der Grundhaltung unseres Autors zur Genüge erklärt.

Die Forderung eines ständigen Gebets ist der alten Zeit nicht fremd gewesen, was die Mahnung des Ignatius an Polykarp zeigt: *προσευχαῖς σχόλαζε ἀδιαλείπτοις* (Polyc. 1, 3). Clemens brauchte die bereits vorhandenen Ansätze nur auszu-

bauen; und selbst bei der Formulierung des letzten Zieles alles Vollkommenheitsstrebens, der Vergottung, konnte er an eine bestimmte Tradition anknüpfen. Lehrreich ist ein Vergleich mit Irenaeus, der mit gleichem Nachdruck vom deum fieri spricht, von der *ἐξομοίωσις*, der *κοινωνία*, der *ἕνωσις* mit Gott. Wenn Clemens im Anschluß an Sapientia 6, 19 das Wesen der *ἀφθαρσία* mit den Worten umschreibt: *ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ*, so ist Irenaeus der gleichen Meinung und sieht in der *θεοποίησις* eine Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit bei voller Wahrung des eigenen Wesens. Dieses participari gloriae Dei (adv. haer. IV 39, 2), diese *κοινωνία θεοῦ* (adv. haer. IV 40, 1) erfolgt in der Schau, in der *ὅρασις θεοῦ*: *οἱ βλέποντες τὸν θεὸν ἐντός εἰσιν τοῦ θεοῦ . . . . ζωῆς οὖν μεθέξουσιν οἱ ὁρῶντες θεόν* (adv. haer. IV 20, 5), und diese wächst an Klarheit mit der Zunahme der Liebe. Mag Irenaeus auch stärker die Bedeutung des Pneuma hervorheben als Clemens, dieser der Gnosis eine besondere Ausprägung geben, so sind doch die Grundzüge ihrer Vergottungslehre die gleichen.

Wie diese kurze Übersicht, die nur eine Zusammenfassung unserer früheren, verstreuten Beobachtungen sein will, zeigt, ist Clemens tief mit Frömmigkeit und Vollkommenheitslehre der älteren Zeit verbunden und teilt die Grundansichten der spiritualité primitive. Beide wurzeln in neutestamentlichen bzw. biblischen Gedanken. Man hat in letzter Zeit nicht ohne Einseitigkeit immer auf das hingewiesen, was Clemens vom Geist des N.T., besonders vom Apostel Paulus, trennt. Es soll gewiß nicht verkannt werden, daß sich dafür gewichtige Beobachtungen in die Waagschale werfen lassen, aber man darf das Verhältnis nicht als ein rein negatives betrachten. Man übersehe nicht, wie stark der Einfluß gewesen ist, den die Bergpredigt auf unseren Autor ausgeübt hat, wie eng das Band, das ihn gleich Ignatius und Irenaeus mit dem vierten Evangelium verbunden hat! Besaß er auch für gewisse Seiten der Paulinischen Verkündigung — etwa für die Rechtfertigungslehre — kein inneres Organ, betonte er in Übereinstimmung mit damaligen Anschauungen das Liberum arbitrium zu stark, was auf Kosten der Gnadenlehre geschehen mußte, so war er doch für vieles andere, was er beim Apostel fand, aufgeschlossen. Er sah in ihm den großen Herold der Agape, den Meister der kosmologischen Spekulation, den

ersten bedeutenden Vertreter einer christlichen Gnosis, der wie ein geschickter Pädagoge sich dem Fassungsvermögen seiner Zöglinge anpasse und nur den Fortgeschrittenen die geheime σοφία anvertraue, den Bahnbrecher des Symbolismus. Daher bevorzugt Clemens auch die beiden Korintherbriefe, den Kolosser- und Epheserbrief, während die Ausführungen des Römer- und Galaterbriefes, die sich auf die Rechtfertigung beziehen, auffallend in den Hintergrund treten. Mit allem ist er ein Vorläufer des origenistischen Paulus-Verständnisses, und man wird es den Alexandrinern nicht absprechen können, daß sie sich ernst und eindringlich um den Apostel bemüht haben, für seine Botschaft in vielen Punkten geöffnet gewesen sind und stets seine dankbaren Schüler haben sein wollen.

Liegt hier auch die tiefste Schicht ihrer Frömmigkeit, so zeigt doch die Art, wie sie den Apostel auslegen, daß noch andere Kräfte auf sie eingewirkt haben. Clemens steht stark im Banne Justins und der Apologeten, was die Forschung gelegentlich bemerkt, wenn auch zum Teil übertrieben hat[1]. Die abstrakten Züge im Gottesbild finden sich hier wie dort, desgleichen der Hinweis auf Gottes ἀπάθεια; der Logos spielt bei Clemens die gleiche Rolle wie bei Justin, erscheint als der „Inbegriff der Wahrheit"[2], und die griechische Philosophie wird bei beiden mit dem Logos in Zusammenhang gebracht. Dann ist es nur natürlich, daß Clemens mit seiner geschichtstheologischen Konzeption in den Bahnen Justins geht und auch die Heidenwelt in den Plan göttlicher Pädagogie mit einbezieht, während Irenaeus sich streng auf die Heilsgeschichte beschränkt. Von hier aus erklärt sich die Bekämpfung griechischer Frömmigkeit und Kultur, die weithin, ja fast ausschließlich mit den Argumenten Justins und der Apologeten arbeitet. Wie Justin bemüht sich Clemens um den Nachweis, daß Plato wichtigste Lehren dem Moses entlehnt habe, wobei

1 Cf. de Faye, S. 183: On trouve chez celui-ci (scil. Justin) le germe de presque toutes les idées de Clément. Mais elles sont encore si vagues et si indécises. Lebreton, RSR 1928, S. 468; Histoire de l'Église, II, S. 244: Clemens sei un Justin dont les vues se seraient élargies, et dont la philosophie serait devenue plus mystique et plus ardente.

2 H. Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften, S. 96, 99: „daß Clemens der Sache nach dieselbe Auffassung vertritt wie Justin"; bei ihm fehle bloß der Terminus λόγος σπερματικός.

ihm freilich zuweilen Mißverständnisse unterlaufen seien (Apol. I 44. 54. 59), wie Justin macht er auf Übereinstimmungen mit Dichtern und Philosophen aufmerksam (Apol. I 20), und wenn Justin die Tendenz, die ihn bei diesen Harmonisierungsversuchen leitet, in die Worte faßt: *εἰ οὖν καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ' ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν . . ., τί παρὰ πάντας ἀδίκως μισούμεθα*[1]; — so könnte dies auch Clemens geschrieben haben. Nur hat er die Ansätze Justins (cf. auch Theophilus II 37f.) großzügig und imponierend ausgebaut und an einem weitschichtigen Material die Richtigkeit dieser These durchzuführen versucht. Dieselbe Beobachtung können wir am Altersbeweis anstellen[2] oder an der Bearbeitung der Annahme, daß alle Erfindungen, Entdeckungen, alle Wissenschaft und Philosophie auf die Barbaren zurückgehe, welche die geistigen Lehrmeister der Griechen gewesen seien[3]. Ferner stimmt Clemens mit den Apologeten in einer Reihe von Lehren überein, die christliches Allgemeingut waren, wie z. B. im Betonen der Willensfreiheit oder in der Forderung der Nachfolge Gottes, und die Notwendigkeit des Glaubens kann er wie Theophilus beweisen , der darauf aufmerksam macht, daß die *πίστις* aller Wissenschaft zugrunde liege und daß jeder sich zu Beginn seines Studiums einem Lehrer anvertraue (ad Autolycum I 8). Aber was hat Clemens aus diesen Andeutungen gemacht, wie hat er namentlich letzteres Argument in seine große Rechtfertigung des Glaubens eingebaut, die wirkungsvoll das zweite Stroma eröffnet! Auf der ganzen Linie beobachten wir die Überlegenheit unseres Autors, der nichts sklavisch übernimmt, sondern das ihm überkommene Gut weiter ausbaut, es mit seinem Geiste durchdringt und seinen Zwecken dienstbar macht. Es wäre eine lohnende Aufgabe, dies etwa an der Geschichtstheologie des Clemens im einzelnen auf-

---

1 Apol. I 20, 3, S. 17, 12ff. Krüger.

2 Justin erwähnt ihn nur beiläufig (Apol. I 54, 5; 59, 1), Tatian ist bereits ausführlicher (*πρὸς Ἕλληνας* 29, 2; 31, 1ff.), und Theophilus geht vollends mit größter Gründlichkeit zu Werk (ad Autolycum III 16ff.). Alle werden aber an Gelehrsamkeit und Belesenheit von Clemens übertroffen.

3 Besonders Tatian hat in seinem *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* diesen Gedanken breit ausgesponnen, bleibt aber weit hinter der Materialfülle zurück, die Clemens in den betreffenden Abschnitten von Stroma I ausbreitet.

zuzeigen, der von seinem reicher ausgebildeten Gottesgedanken aus die Anregungen Justins umbildet und allem eine andere Nuance gibt, doch liegt dies nicht im Plan unserer Aufgabe, weshalb es mit einem Hinweise auf unsere früheren Darlegungen sein Bewenden haben mag.

Mit dem Einfluß, den die Apologeten und besonders Justin auf Clemens ausgeübt haben, verbindet sich der Philos. Beide Alexandriner hatten den gleichen Feind zu bekämpfen, verteidigten ihren Glauben und versuchten ihn durch kluge Anpassungen auch dem Gegner annehmbar zu machen. Es ist bereits auf den ersten Blick überraschend, wie eng die Beziehungen zwischen ihnen gewesen sind; eine nähere Nachprüfung läßt das Abhängigkeitsverhältnis als noch größer erscheinen. Wir stellen es bereits bei der Gotteslehre fest, wo sie mit Nachdruck betonen, daß eine Gotteserkenntnis an sich unmöglich sei, die Gläubigen sich daher an den Logos zu halten hätten, und wo sie andererseits doch wieder von einer Schau der göttlichen *οὐσία* reden. Diese erscheint aber als Gnadengeschenk, nie kann sich der Mensch auf dem Wege eigener Spekulation zu diesen Höhen erheben. Die abstrakte Fassung des Gottesbildes, die bei Clemens mit philonischen Wendungen durchgeführt wird, steht bei beiden in einer gewissen Spannung zu Gottes *φιλανθρωπία*, die unermüdlich gepriesen und mit der Gerechtigkeit durch eine Abstufung der Gaben, die sich nach der Würdigkeit der Empfänger richtet, in Beziehung gesetzt wird.

Auffällig sind die Übereinstimmungen in der Deutung des *εἰκών*-Gedankens, wo sie die *εἰκών* auf den *νοῦς* beziehen und im Menschen das Abbild des Abbildes, d. h. des Logos, sehen, ihm also den dritten Platz zuweisen. Sie fassen die Willensfreiheit als den eigentlichen Inhalt des Ebenbildes Gottes im Menschen auf. Ihre Ausführungen über die Betätigung des Liberum arbitrium hinterlassen gleichermaßen einen zwiespältigen Eindruck. Bald wird der Primat des Willens energisch behauptet und dieser regelmäßig mit dem Gehorsam verbunden, bald dagegen erlangt der griechische Intellektualismus das Übergewicht, und der *λογισμός* wird die Quelle alles Tuns.

Die Sündenlehre des Clemens weist eine überraschende Ähnlichkeit mit der Philos auf, die sich bis in kleinste Einzelheiten erstreckt. Entsprechend der zwiefachen Fassung der

Willensfreiheit entsteht die Sünde teils aus der ἀσθένεια, teils aus der ἄγνοια, die Affektenlehre ist bei beiden die gleiche und geht vornehmlich auf eine stoische Wurzel zurück, die Herrschaft der πάθη beschreibt Clemens mit philonischen Ausdrücken, und auch in der Abstufung der Sünden in freiwillige und unfreiwillige folgt er seinem Vorbild.

Beobachteten wir bei Clemens ein charakteristisches Schwanken in der Stellung zur Welt, einen Wechsel zwischen weltoffenen und aszetischen Zügen, so können wir bei Philo das Gleiche feststellen. Gerade hier sind die Berührungen zwischen ihnen sehr eng, und bis ins Detail lassen sich mit leichter Mühe Parallelen aufdecken. So begründen sie ihre weltfreundliche Stimmung mit dem Schöpfergedanken, preisen die goldene Mittelstraße der rechten χρῆσις und bringen ihre doppelte Haltung zur Welt mit ihrer verschiedenen Einstellung zu den πάθη in Zusammenhang. Zu dem Verlangen, diese zu meiden und zu vernichten, paßt die Forderung einer Verachtung der irdischen Güter, zu der Mahnung, die Leidenschaften zu zügeln und zu beherrschen, dagegen die eines maßvollen Gebrauches dessen, was die Welt uns bietet.

Wenn Clemens zum Ausbau einer Tugendlehre Anleihen bei der griechischen Philosophie aufnimmt, so stimmt er regelmäßig mit Philo überein, und auch deren Kombination mit biblischen Motiven haben sie beide gemeinsam. Im Unterschied zu aller philosophischen Autonomie vertreten sie eine gottbezogene Ethik, in der der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot eine entscheidende Rolle spielt; dies schließt jedoch nicht aus, daß sich griechische Vorstellungen in diese Gedankengänge einschieben und allem einen schillernden Charakter verleihen. In den Einzelausführungen über die Tugend ist Clemens besonders stark von Philo abhängig (Entwicklung der Tugend ἀσκήσει und μαθήσει, Nützlichkeitserwägungen, Unterscheidung von καθήκοντα und κατορθώματα usw.), er reproduziert wie sein Vorgänger die stoischen Definitionen der vier Haupttugenden, verbindet damit gleichfalls biblische Anschauungen (etwa bei der δικαιοσύνη) und kann gelegentlich wieder wie ein stoischer Philosoph sprechen. Bei der Schilderung des Tugendlebens, das der Vollkommene führt, setzen sich die Berührungen fort (vereinzeltes Erwähnen von Nützlichkeitsmotiven, Tugend ein θεωρητικόν und πρακτικόν,

jede Tat ein κατόρθωμα), wobei besonders hervorhebenswert ist, daß die Tugend in diesem Stadium bei ihrem Träger zur ἕξις wird und eine völlige Harmonie zwischen Gedanken, Taten und Worten schafft.

Daß Clemens auch in der Fassung der Gnosis von seinem Vorläufer gelernt hat, wird niemand übersehen. Bereits in terminologischer Hinsicht treten uns bedeutsame Ähnlichkeiten entgegen. So betrachten beide die Worte γνῶσις und σοφία als Synonyma und übernehmen Mysterien-Termini, wenngleich sich Clemens hier etwas zurückhaltender zeigt; in der Bestimmung des Verhältnisses von σοφία und ἐπιστήμη sowie in der Beschreibung der ἐπιστήμη stimmen sie überein, wobei ein häufiges Arbeiten mit stoischen Ausdrücken auffällt; das Wort φυσιολογία findet sich bei ihnen in gleicher Bedeutung, und schon Philo hat θεωρία im Sinne von religiöser Kontemplation verwandt. Das Verhältnis von ἐγκύκλια — φιλοσοφία — σοφία hat Clemens in fast wörtlicher Anlehnung an Philo geschildert, die ἐγκύκλια wie dieser gewürdigt, den wesentlichen Inhalt der Philosophie ähnlich bestimmt. Bei beiden ist der νοῦς bzw. das ἡγεμονικόν Träger der Gnosis, und als deren Wirkung wird die χαρά gepriesen, die εὐφροσύνη bzw. die εὐδαιμονία, die ihren alten Sinn ganz verliert und mit dem Heilsgut gleichgesetzt wird. Es erübrigt sich, auf weitere Übereinstimmungen hinzuweisen, da die angeführten Proben die starke Abhängigkeit des Clemens von seinem Vorgänger zur Genüge dartun.

Wichtiger ist es, darauf zu achten, wie er ihn gedeutet hat. Dabei drängt sich uns die Beobachtung auf, daß er ihn nicht sklavisch ausgeschrieben, sondern von seinem christlichen Standpunkt aus gelesen hat. Daraus erklären sich die zahlreichen Veränderungen, absichtlichen Korrekturen und Zusätze, die überall zu einer Vertiefung der philonischen Position führen. Man sieht es bereits an Kleinigkeiten, z. B. an der Art, wie Gen. 22, 3f. (Abraham erblickte am dritten Tage den Ort von ferne) ausgelegt wird. Philo gab als den tieferen Sinn dieses Verses nur die Tatsache an, daß Gott schwer zu erkennen sei und daß dem Menschen hierfür die Augen geöffnet werden müssen, während Clemens in der Stelle einen Hinweis auf die Auferstehung des Herrn glaubte heraushören zu müssen, der selbst alles wahre Ver-

ständnis erschließe. Im übrigen benutzt er gerade bei der Frage der Ferne und Unnahbarkeit Gottes im Unterschied zu Philo ausgiebig seine Theorie vom Symbolismus, die so bedeutsam für die Folgezeit werden sollte. Gewiß rühmt er gleich jenem Gottes *φιλανθρωπία*, aber als größten Liebeserweis bezeichnet er die Hingabe des Sohnes, und im ganzen Heilsplane sieht er nur eine Auswirkung dieser Agape, deren Wesen er mit Johanneischen Worten beschreibt. Beide Alexandriner ordnen Gottes Güte der Strafgerechtigkeit über, aber in dem Maße, in dem der Liebesgedanke bei Clemens in die Tiefe und Innigkeit christlichen Empfindens eingetaucht ist, gewinnen auch seine Darlegungen über die Strafe als Auswirkung göttlicher Güte ein anderes Schwergewicht als die gleichlautenden Ausführungen Philos. Beide kennen die pädagogische Bedeutung der Strafe, aber mit welchem Nachdruck betont Clemens das Gericht, und wie unlöslich ist mit diesem Christus als der Weltenrichter verbunden!

Vergleicht man Philos Gedanken über den Logos mit den Clementinischen, so muten sie kühl und blaß an, denn es fehlt ihnen die Zartheit und Innigkeit, die diese auszeichnet. Verbindet doch Clemens mit dem Logos tiefste christliche Anschauungen über Inkarnation und Passion des Herrn und dessen Beziehungen zur Kirche und zum sakramentalen Gnadenleben, während Philo am Logos stärker metaphysisch interessiert ist und das Geheimnis von dessen Verhältnis zu Gott enträtseln will.

Bei aller Übereinstimmung in der Lehre vom Gewissen fehlt es auch hier nicht an lehrreichen Unterschieden. Wir begegnen ihnen bereits im Terminologischen. Bevorzugte Philo die vulgäre Bildung *τὸ συνειδός*, so schließt sich Clemens dem neutestamentlichen Sprachgebrauch an, insonderheit dem der Paulinischen Briefe, indem er mit Vorliebe das Wort *ἡ συνείδησις* verwendet. Beiden ist die religiöse Fassung des Gewissens eigentümlich, aber Clemens legt — im Gegensatz zu Philo — allen Akzent auf das vorausschauende Gewissen, das das Tugendleben gestaltet und formt, während dieser ausschließlich dessen richtende Tätigkeit beachtet.

Nicht minder stark sind die Berührungen auf dem Gebiete der Buße, aber die philonischen Anregungen werden sofort mit der christlichen Bußpraxis verbunden, und der Clemen-

tinische Gedanke, daß der Sündenschmerz auch nach erlangter Vergebung bestehen bleibt, ja den Gläubigen ins Jenseits begleitet, hat bei Philo keine Parallele. Gewiß vertreten beide bei der Bekämpfung der Sünde das Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlichem Streben. Aber für Clemens wird die Niederringung der Leidenschaften durch die Einwohnung Christi möglich, die das Sakrament vermittelt; Kirche, Sakrament und Schrift sind die Bundesgenossen, die dem Menschen seine schwere Aufgabe erleichtern.

Besonders aufschlußreich ist eine Untersuchung der Anschauungen, die sie vom Glauben vorgetragen haben. Sie kennen noch keine feste Terminologie, erklären dessen Entstehen mit Hilfe ihres synergistischen Schemas, sehen in ihm ein Fürwahrhalten, streben aber zugleich über diese intellektualistische Fassung hinaus, formulieren seine Hauptaufgabe mit fast den gleichen Worten und bringen ihn mit der *βεβαιότης* in Zusammenhang. Bei näherem Zusehen entdeckt man jedoch bald, wie stark sich bei Clemens der christliche Einschlag bemerkbar macht. Aller Glaube ist durch Christus vermittelt, der Gläubige ist im Besitze des Hl. Geistes, und Glaube wie Geist werden mit der Taufe verknüpft. Das stufenförmige Wachsen des Glaubens wird von Clemens breit ausgeführt und dient als Grundlage für die Verhältnisbestimmung von Pistis und Gnosis, Ausführungen, die bei Philo keine Parallele haben. Der Glaube erscheint bei Clemens ferner als das Fundament aller ethischen Entwicklung, seine Stellung inmitten der menschlichen Erkenntnis wird umsichtig dargelegt, während dafür andere Ansichten, die einem Philo wichtig waren, in den Hintergrund treten. Endlich übersehe man nicht die sieghafte Stimmung, von der beseelt Clemens seine Darlegungen niedergeschrieben hat! Mit ihnen verglichen muten die Philonischen matt an, weil sie nicht durchglüht sind vom Pathos des Christen, der sich als dem Tertium genus zugehörig fühlte. Bei der Gnosis und der Frage nach ihren Ursprüngen stoßen wir auf einen ähnlichen Unterschied. Philo hob nur hervor, daß alle *σοφία* göttliches Geschenk sei, eine allgemein gehaltene Aussage, die Clemens sofort mit christlichem Gehalte erfüllt. Gott verleiht dem Gläubigen seinen Hl. Geist, woraus sich die Bedeutung der Taufe erklärt, er bindet den Empfang der Gnosis an die Vermittlung des Sohnes.

Einer christlichen Umbildung Philonischer Aussagen begegnen wir natürlich auch in der Tugendlehre. Beide teilen die Hochschätzung der ἐγκράτεια, aber Clemens schildert sie als christliche Tugend, so wenn er z. B. als erhabenstes Motiv für ihre Betätigung die Liebe zum Herrn anführt oder im Anschluß an die Bergpredigt alles äußere Schaugepränge ablehnt. Unter dem Eindruck der Bergpredigt fordert er ferner ein neues, ganz ungriechisches Ideal der ἀνδρεία, das gerade das Duldende, das Ertragenkönnen betont und den kämpferischen Zug bewußt ausschaltet. Das Muster aller ἀνδρεία bildet daher der Märtyrer, der aus Liebe zum Herrn den Tod erleidet. Er ist der wahre ἀθλητής. Bezog Philo die εὐγένεια auf den gesetzestreuen Juden, so bringt sie Clemens mit seinem Vollkommenheitsideal in enge Berührung, mit seiner Lehre von der εἰκών, seinem Gottesbild und mit der Christologie, insofern der Herr das Urbild aller εὐγένεια ist, an der die anderen nur in abgestufter Weise Anteil haben. Die gleichen Vertiefungen in christlichem Sinne begegnen uns bei den stoisch-philonischen Aussagen über den Weisen, der wahrhaft reich, frei und königlich sei, für den das ἄτρεπτος μένει gelte — aber für Clemens verleiht die Liebe zu Gott diese erhabene Festigkeit, und der Friede, den der Herr seinen Jüngern verheißen hat, bildet deren eigentlichen Inhalt. Wie für Philo, so ist auch für Clemens das gute Gewissen die Voraussetzung für den Gewinn der παρρησία, aber er verbindet sie unter der Nachwirkung neutestamentlicher Gedanken mit der πεποίθησις und ἐλπίς und deutet sie als Ausdruck für die erfahrene Gotteskindschaft. Am klarsten tritt die Umformung Philonischer Ansichten bei der ἀπάθεια in Erscheinung. Clemens verknüpft sie mit seinem Gottesgedanken, sieht in ihrer Übung μίμησις θεοῦ, bzw. Nachfolge Christi, insofern Christus das hohe Vorbild für alle Apathie ist, und rückt sie nahe an die Agape heran. Diese erscheint als das Wesen der Apathie und zugleich als das Hauptmotiv, das zu deren Erwerb führt.

Niemand wird die auffällige Übereinstimmung beim Verständnis der ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν übersehen. Beide schieben platonische und stoische Gedanken ineinander und kombinieren sie mit Dt. 13, 5. Clemens kann aber dafür auch die Nachfolge Christi einsetzen, ein gehorsames Nacheifern, das sich auf ein enges, persönliches, von warmem Affekt erfülltes Verhältnis

zum Herrn gründet. Hat ferner Philo zuerst die *ὁμοίωσις* mit biblischen Anschauungen verbunden, indem er sie mit der Lehre vom Ebenbilde Gottes im Menschen vereinte, so setzte Clemens diesen Verschmelzungsprozeß fort: die *ὁμοίωσις* ist Einsetzung in die Sohnschaft und als solche immer an Christus gebunden.

Aus den angeführten Beispielen wird man ein Bild von den zwischen Philo und Clemens bestehenden Beziehungen gewinnen. Bei aller Abhängigkeit hat Clemens seinen Vorgänger doch kritisch gelesen und von einem festen Standpunkte aus gewürdigt. Man kann hier an einem eindringlichen Paradigma lernen, wie er seine Quellen zu benützen pflegte, wie selbständig und nach bestimmten Gesichtspunkten er seine Vorlagen bearbeitete. Unermüdlich zog er von überall her ein weitschichtiges Bildungsmaterial heran und fügte es unter ständigen, planvollen Umbildungen seinem Kosmos ein. Es ist im Grunde Philos Methode, die nur auf einer anderen Ebene angewandt wird. Daraus erklären sich auch bei beiden Übereinstimmungen und Abweichungen in der Verwertung philosophischen Gutes, besonders Platos und der Stoiker. So legt sich Schicht um Schicht fremden Erbes um den Kern der Clementinischen Frömmigkeit, aber alles wird mit mehr oder minder großer Kraft mit ihrem Geiste durchdrungen. Ein geübtes Auge wird gewiß Risse und Sprünge entdecken, aber die wohlmeinende Absicht des Baumeisters tritt unverkennbar zutage, und die Festigkeit seines Werkes wird durch solche kleinen Mängel wohl nur geringen Schaden erleiden. —

Es ist eine reizvolle Aufgabe, auch Origenes in den Kreis der Betrachtungen mit hineinzuziehen, durch einen Vergleich Übereinstimmendes und Trennendes bei den drei Alexandrinern zu ermitteln und diese trotz aller Gemeinsamkeiten doch scharf in ihrer Besonderheit ausgeprägten Persönlichkeiten gegeneinander abzugrenzen. Das, was sofort auffällt und von der Forschung auch immer wieder herausgestellt worden ist, ist das Einende, die drei zum Typus alexandrinischer Frömmigkeit Verbindende. Es tritt uns zunächst ganz offensichtlich in der Art ihrer Exegese entgegen, die sie mit gleicher Meisterschaft handhaben, es begegnet uns ferner in den Zügen, die Clemens mit Philo gemeinsam hat. Wir stoßen aber auch sonst überall auf seine Spuren. Alle drei

sehen in der Bekämpfung der Sünde den *πρῶτος βαθμὸς τῆς σωτηρίας* und entwerfen ein in den Grundzügen übereinstimmendes Schema des Aufstiegs; sie bringen ihre Sündenlehre mit einem bestimmt geformten Gottesbilde in Kontakt und würdigen in der Nachfolge Platos die göttliche Strafe zum Teil als pädagogische Notwendigkeit. In der Lehre vom Ebenbilde Gottes im Menschen steht Clemens auf Philos Schultern und ist der Mittler zwischen Philo und Origenes, während sein großer Schüler noch die Beziehungen der *εἰκών* zur Trinität und zur Logosmystik aufdeckte. Sie sind Vertreter des Synergismus. Mochten sie auch in der näheren Bestimmung der Gnosis voneinander abweichen, so verglichen sie diese doch häufig mit einem Lichte und verwendeten weithin dieselbe Terminologie, die vornehmlich der Stoa entlehnt ist (*νοῦς, διάνοια, τὸ ἡγεμονικόν* als Träger der Gnosis) oder der religiösen Ausdrucksweise des späteren Platonismus entsprochen hat (z. B. die Vorliebe für *θεωρία, νοεῖν, νόησις*). Je länger man diese Theologen studiert, desto größer wird die Zahl der Ähnlichkeiten, die sich bis in Äußerlichkeiten hinein erstrecken. Als Schüler Platos lösen sie z. B. das Problem, ob der Vollkommene lügen dürfe, in Anlehnung an die Stoa benutzen sie gerne den kosmologischen Gottesbeweis und bemühen sich um eine theologisch-spekulative Deutung der Schöpfungsgeschichte. Sie preisen den Gnostiker als den „Athleten" und verlangen von ihm eine Reinheit in Taten, Worten und Gedanken, die ihm so sehr zur zweiten Natur werden muß, daß sie sogar seine Träume durchdringt.

Diese wenigen Andeutungen bedürfen indes sofort der Ergänzung nach der anderen Seite hin. Zeigt uns doch bereits ein flüchtiges Studium, wie beträchtlich die Verschiedenheiten sind, die zwischen den drei Alexandrinern obwalten. Sie sind zwar alle Anhänger des Synergismus, aber in der Einschätzung der Gnade und ihres Einflusses sind sie sich nicht einig. Ich habe den Eindruck gewonnen, daß bei Clemens die Ansätze zu einer Vertiefung des Gnadengedankens weniger entwickelt sind als bei Philo, während bei Origenes der Anschluß an biblische Anschauungen am stärksten ist. In der Deutung der Sünde gehen sie bei allen Gemeinsamkeiten verschiedene Wege. Bei Clemens treten die metaphysischen Spekulationen über den Ursprung der Sünde zurück; rühmt er gleich Philo Gottes Güte und Liebe, so klingen bei ihm

johanneische Töne mit. Welche Fülle von Beziehungen christlicher Prägung, die den Untergrund der Sündenlehre bilden, treten uns bei ihm entgegen: die Heilstatsachen der Inkarnation und Passion, die Kirche mit ihrem sakramentalen Gnadenleben, mit der Taufgnade und der eucharistischen Nahrung! Die philonischen Gedanken erscheinen hier in anderen Zusammenhängen und wandeln damit auch ihren Charakter. Origenes fesselt uns sofort durch seine feine Beobachtungsgabe, die uns bei seinen Schilderungen des Entstehens und der Wirkungen der Sünde entgegentritt, sowie durch die dramatische Bewegtheit, mit der er das Ringen von Gott und Teufel um die Seele schildert, durch den Ernst des Seelsorgers, der eindringlich vor einem Wachsen der Sünde warnt, das gleichbedeutend mit dem Wachsen der Dämonen in unserem Inneren sei. Seine Ausführungen sind von einer Glut und Wärme durchströmt, die wir bei Clemens vergeblich suchen würden. In der Frage der Sündlosigkeit gehen Philo und Clemens ein gut Stück Weges miteinander zusammen, während Origenes viel weniger mit dieser Möglichkeit rechnet, zu Demut und ständiger Bußstimmung mahnt, zu fortgesetzter Wachsamkeit gegen dämonische Angriffe. Er hält alle Vollkommenheit nur für eine höchst relative Größe, die vor Gottes Heiligkeit verblasse, und betont mit Entschiedenheit, daß sich das Gefühl für Sünde vertiefe, je größere innere Fortschritte der Mensch erzielt habe. Wer wollte leugnen, daß hier der Anschluß an die Bibel enger sei als bei Philo oder Clemens!

Ein interessanter Ausschnitt aus ihrem Verhalten zur Welt ist ihre Einstellung zur Ehe. Für Philo ist sie ohne weiteres ein Gut, Clemens kommt über ein Schwanken nicht hinaus, indem er das Irdische bald positiv würdigt, bald als Hemmung für eine restlose Hinkehr zu Gott betrachtet, bei Origenes ist der aszetische Gedanke voll entwickelt und alles von leidenschaftlicher Entschlossenheit und ungeteilter Hingabe an Gott erfüllt. Sie sehen in der *εἰρήνη* eine seelische Haltung, die dem Vollkommenen eigentümlich ist. Clemens reproduziert gewiß die philonischen Ideen, verbindet sie aber sofort mit der Agape und setzt die *εἰρήνη* im Jenseits mit der *ἀφθαρσία* gleich; Origenes stellt eine Beziehung zwischen *εἰρήνη* und Märtyrer her, d. h. diese ist eine Hindeutung auf den Gnostiker, der der Unio mystica gewürdigt und in Gott versunken ist. So be-

obachten wir bei aller äußeren Ähnlichkeit Verschiedenheiten, die sich aus der jedem eigentümlichen Fassung der Vollkommenheit ergeben.

Verfolgen wir diese Abweichungen in größere Einzelheiten, so findet sich unsere Feststellung nur bestätigt. Es ist ganz natürlich, *daß ihre christliche Einstellung Clemens und Origenes einander nähert und gegen Philo abgrenzt*. Man denkt unwillkürlich an die Rolle, welche die Taufgnade bei ihnen gespielt hat als Grundlage für alles Streben nach Vollkommenheit, wobei nicht verkannt werden soll, daß Origenes diese Ansicht weiter ausgebaut hat. Aber auch sonst treten Differenzen offen zutage. Die tiefere Wertung der Gedankensünde bei Clemens und Origenes erklärt sich aus einem Einwirken von Mt. 5, 28 — Philo legte den Akzent auf die Tatsünde. Von einem Walten und Angreifen dämonischer Mächte spricht Philo nie, wohl aber unter dem Einfluß neutestamentlicher und altchristlicher Tradition seine beiden Nachfolger: der Teufel hat seine Hand beim Entstehen der Sünde mit im Spiele, der Pneumatiker kämpft sein Leben lang gegen die Dämonen, und besonders beim Martyrium hat er ihren konzentrierten Ansturm auszuhalten. Mögen die Clementinischen Ausführungen im allgemeinen auch ruhiger gehalten sein als die des Origenes, beide Alexandriner stehen im Banne frühchristlicher Anschauungen.

Daß der Vollkommene für seine Brüder zu arbeiten hat, ist eine Vorstellung, die Philo ganz geläufig gewesen ist und die er genau ausgeführt hat. Und doch haben seine Nachfolger mit dem Bilde des Seelenführers, der zugleich der pneumatische Lehrer ist, etwas völlig Neues geschaffen. Dieser leistet seine hohe Aufgabe als Glied der Kirche, die Agape ist bei ihm das treibende Motiv, und alles wird unter das Stichwort der Imitatio Christi gestellt. Das Porträt des Gnostikers haben Clemens wie Origenes im engen Anschluß an Philo gezeichnet, aber es dabei nie vergessen, von ihrem christlichen Standpunkt aus bedeutsame Korrekturen anzubringen. Sprechen sie von der ἑορτή, die jener feiert, so verbinden sie sie mit der ständigen Gegenwart Gottes, stellen sie in den großen Organismus, der Diesseits und Jenseits umspannt, und lassen den Pneumatiker mit den Chören der Heiligen und Vollendeten Feste feiern. Sie nehmen ihn also aus seiner Vereinzelung heraus und ordnen ihn

als Glied in die irdische und himmlische Kirche ein. — Philo hat fraglos den stoischen Begriff der *χαρά* mit biblischem Gehalte erfüllt, aber Clemens führt diesen Umbildungsprozeß energisch weiter und knüpft die *χαρά* an Christus. Bei ihm wie bei Origenes sind die paulinisch-johanneischen Klänge unüberhörbar.

Man kann diese enge Zusammengehörigkeit der beiden christlichen Alexandriner auf der ganzen Linie beobachten. So stimmen sie z. B. in der Fassung des Glaubens weithin überein. Sie kennen eine *ψιλὴ πίστις*, ein bloßes Fürwahrhalten der einzelnen Glaubenssätze, als Anfangsstadium, das der Ergänzung durch die Werke bedarf. Sie bringen diesen Glauben aber sofort in Zusammenhang mit der Taufe und betonen seine prinzipielle Überlegenheit über alle Weltweisheit. Im Glauben unterscheiden sie ferner Stufen, lassen die *κοινὴ πίστις* sich zu einem *κυρίως πιστεύειν* entwickeln und würdigen sie endlich als Vorstufe für das Gewinnen der Gnosis. Das Verhältnis von Pistis und Gnosis ist bei beiden das gleiche; Origenes bedient sich für dessen Beschreibung ähnlicher Wendungen wie Clemens. Übereinstimmung herrscht bei der Schilderung der Anfangsstadien der Gnosis. Sie lassen diese beginnen mit einem Einblick in die Natur, in den Kosmos, weshalb auch die theologische Betrachtung der Schöpfungsgeschichte eine bedeutsame Rolle spielt. Dem schließt sich die Einsicht in das Wesen des Menschen an, ein erweitertes ‚*γνῶθι σαυτόν*‘, das zur Gotteserkenntnis führen soll. Die höheren Phasen des Aufstieges verbinden sich regelmäßig mit dem damaligen Weltbild, und auch nach dem Tode setzt sich dieser Prozeß des Reifens und Wachsens unaufhörlich fort. Mit der Gnosis in engem Kontakt steht die Ausbildung einer Theorie von den geistlichen Sinnen, die bei Philo erst in Ansätzen anzutreffen ist, uns aber bei Origenes in voller Entfaltung entgegentritt.

Alle innere Verwandtschaft verdeckt aber nicht die Verschiedenheiten, die zwischen Clemens und Origenes bestehen. Sahen wir eben, daß beide Alexandriner häufig gegen Philo zusammenhalten, so fehlt es nicht ganz an Stellen, in denen Clemens mit Philo übereinstimmt. Wir beobachten dies z. B. bei einer Untersuchung der Terminologie, wo beide stärker als Origenes dem philosophischen Sprachgebrauch verhaftet bleiben, während dieser die Ausdrucksweise

der Bibel bevorzugt. Eine Prüfung der Termini, die sich auf die Nachfolge Gottes bzw. Christi beziehen, zeigt es mit voller Deutlichkeit. Clemens redet gern von der *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν*, vom *μιμεῖσθαι θεόν*, worin er Philo folgt, während bei Origenes die Nachfolge Gottes in den erbaulichen Schriften zugunsten der Nachfolge Christi zurücktritt. Spricht Clemens aber von der Imitatio Christi, so hält er sich selbst hier an eine platonische Wendung (*ἐξομοίωσις πρὸς τὸν κύριον*), Origenes wählt dagegen auch bei der Nachfolge Gottes ein biblisches Wort (statt *ἐξομοίωσις*: *ἀκολουθεῖν*). Seine Ausführungen über die Nachfolge Christi wurzeln vollends im biblischen Geiste und versuchen ernsthaft, die Fülle von Andeutungen und Hinweisen, die die Schrift enthält, auszuschöpfen und ethisch fruchtbar zu machen.

Ein weiteres Beispiel dafür, daß Clemens gelegentlich mit Philo zusammengeht, bietet seine Einstellung zur Welt. Beiden fehlt es an einer entschiedenen Haltung, sie kommen über ein Schwanken nicht hinaus, und selbst der Vollkommene bleibt trotz alles Redens über Weltflucht doch der Welt verhaftet und im Bannkreise bescheidener Lebensfreuden befangen. In den Origenistischen Schriften begegnet uns dagegen ein zum Weltverzicht entschlossener aszetischer Eifer. Origenes schrieb nicht schwungvolle Aufsätze über das, was er als erstrebenswert empfahl, sondern lebte es wirklich. Wir stoßen wiederholt auf dieses Verhalten, mag es sich nun um seine Stellung zum Reichtum, zur Ehe, zum eigenen Körper oder zur Verwandtschaft handeln.

Aufschlußreich ist auch die Wertung des Leides bei den Alexandrinern. Allein Origenes hat dessen Bedeutung klar erkannt, es als notwendige Vorbereitung für den Empfang der Gnosis gewürdigt und in der Anfechtung ein wesentliches Charakteristikum des nach Vollkommenheit strebenden Lebens gesehen. Er hat aus eigenem Erfahren heraus das bewegte Ineinander von mystischer Verzückung und Tentatio geschildert, und man spürt es aus seinen Darlegungen heraus, eine wie hohe positive Bedeutung er dem Leide selbst für den Pneumatiker beilegte. Bei Philo wie Clemens suchen wir solche Gedanken vergeblich. Damit in Zusammenhang steht das verschiedene Verhalten zum Martyrium. Vergleicht man Clemens mit Origenes, so spürt man sofort, daß die Stimmung bei

jenem ruhig und überlegt ist, er schreibt über das Martyrium als der Theoretiker, der sich dabei unbestreitbare Verdienste erwarb, aber selbst keine Experientia besaß. Bei Origenes ist dagegen alles innerlich bewegt und Ausdruck persönlicher Erfahrungen, und zugleich hat er den Märtyrer als den wahren Imitator Christi hingestellt, eine Deutung, die bei Clemens gewiß nicht fehlt, die jetzt aber großzügig durchgeführt wird. Es ist dann nur folgerichtig, wenn das Martyrium als Sühnopfer aufgefaßt und auch insofern mit Christi Passion in Parallele gesetzt wird.

Dies führt uns zu einem Vergleich des mystischen Gnadenlebens. Wir haben oben zu zeigen versucht, in wie hohem Maße es Clemens besaß, wie er bei seinem Verständnis der Gnosis eine Theorie der Beschauung entwickelt hat und wie ihm sogar, wenn ich recht sehe, die „eingegossene" Beschauung der Sache nach nicht fremd geblieben ist. Und doch treten gerade hier die Unterschiede zu Origenes greifbar in Erscheinung. Man vermißt bei Clemens das ganze Gebiet der Logosmystik. Wie innig hat Origenes von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen gesprochen, wie glutvoll in seiner Auslegung des Hohenliedes die geheimen Beziehungen des Vollkommenen zum Logos unter dem Bilde der Brautmystik geschildert![1] An die Stelle des Clementinischen Ideals vom *φῶς ἑστός* ist das unaufhörliche Schwanken getreten, das selige

1 Man hat es bestritten, daß Origenes aus wirklicher Erfahrung spreche, meinte vielmehr, daß es sich nur um Bilder handle, die übernommen seien (so Hal Koch, Pronoia und Paideusis, S. 339). Dem widersprechen aber mehrere Stellen im Hohelied-Kommentar (cf. „Origenes", S. 103f.), und schon die eine Wendung: nisi quis ipse patiatur, non potest intelligere (Hohelied Hom. 1, 7, VIII 39, 16f. Baehrens) beweist es zur Genüge, daß hinter den Ausführungen des Origenes wirkliche Erlebnisse stehen (gegen H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, II, S. 326). Man hat früher selbst in Kreisen, die der Mystik mit innerem Verständnis und großer seelischer Aufgeschlossenheit gegenüberstanden, dies abgelehnt und in Origenes allein den Theoretiker der Mystik gesehen, eine Einstellung, die jetzt einer besseren Erkenntnis Platz zu machen scheint (cf. Viller-Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, S. 79).

Was für Origenes zugegeben ist, muß auch für Clemens eingeräumt werden. Bei ihm hat man weithin alle Experientia geleugnet (cf. Fonck in DThC X 2, Sp. 2605, Viller, Spiritualité, S. 41, auch Viller-Rahner, S. 67). Doch hat es nicht an Forschern gefehlt, die näher an die Sache heranführten (so Inge, Plotinus, I, S. 99; auch Flew, S. 150, A. 4a).

Haben, das nur kurze Zeit währt, der schmerzliche Verlust mit all seiner Öde und Trockenheit, auf den das erneute Beschenktwerden folgt. — Die Darlegungen der Strom. über das Gebet sind wichtig als erste zusammenfassende Abhandlung über diesen Gegenstand, die in manchen Zügen Origenistische Anschauungen vorwegnehmen, wenn sie auch dessen Reichtum, Glut und Innigkeit bei weitem nicht erreichen und sich an Gefühlsstärke mit ihnen nicht messen können. Beide kennen das innere Gebet, das Herzensgebet, und sehen in ihm den einzigen Weg, der Schau Gottes teilhaftig zu werden. Aber was Clemens hierüber zu sagen weiß, bleibt im Grunde fragmentarisch, während Origenes das Verdienst hat, die Ansätze seines Vorgängers weiter ausgeformt zu haben. Er hat ferner einzelne Gebetsstufen unterschieden und deutlich gegeneinander abgegrenzt, theoretisch alle Fragen über das Gebet in einem besonderen Traktate erörtert und sich praktisch in seinen Predigten als eifrigen und eindrucksvollen Beter gezeigt. Ekstatisches Erleben lag einem Clemens fern, er stimmt wieder mit Philo überein, den ich ebenfalls nicht für einen Ekstatiker halte[1], ohne sich freilich dessen Manier zu eigen zu machen, zuweilen wie ein solcher zu reden. Von Origenes sind beide Alexandriner getrennt, denn dieser besaß hier persönliche Erfahrungen[2]. Clemens wie Origenes bezeichnen als Wirkung der

---

1 Anders Lot-Borodine, RHR 105, S. 6: Déjà le caractère gratuit de cette extase se dessine chez le précurseur juif de la mystique chrétienne; S. 9: Clemens sei beeinflußt par Philon, en tant qu'expérience extatique. — Die Ansicht, daß er Wichtiges von Philo gelernt habe, ist seit jeher vertreten worden. Ich habe sie bereits bei Mosheim gefunden: Philo . . ., quo nullus tamen antiquior inter nos extat Mysticus et ex quo maxima disciplinae mysticae pars ad Christianos manasse videtur (Commentarii, S. 315). Bei dieser Gelegenheit freute ich mich feststellen zu können, daß G. Arnold in Philo keinen Mystiker gesehen hát, was Mosheim tadelt, wohl aber in Clemens. Es ist mir eine nachträgliche Beruhigung, daß ich für diese meine Überzeugung einen Bundesgenossen gewonnen habe, der für mystische Dinge so aufgeschlossen war.

2 Die Frage der Ekstase bei Origenes ist seit dem Erscheinen meines „Origenes", wo ich sie im positiven Sinne zu beantworten suchte, oft diskutiert worden. Hal Koch, S. 335f., weist meine Aufstellungen zurück, aber sein Beweisgang ist recht dürftig und läßt jedes tiefere Verständnis für das geistliche Leben vermissen. Meine Ablehnung dieses Buches ist eine völlige (cf. meine Anzeige in ZKG 53, 1934, S. 352—355), denn es setzt den Prozeß der Entchristlichung, den der große alexandri-

nische Kirchenlehrer im 19. Jahrhundert über sich ergehen lassen mußte, sogar noch über de Faye hinaus fort. Die Kritiken der Sachverständigen sind daher auch, soweit ich sie gesehen habe, durchweg negativ ausgefallen, so etwa Theol. Rev. 33, 1934, S. 144—148 (sehr scharf ablehnend), Lebreton, RSR 23, Paris 1933, S. 374—376 (ablehnend, mit treffenden Bemerkungen), A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, 1938, S. 180, A. 1, und selbst Molland, der an sich Hal Koch theologisch nahe steht, tadelt diese Betrachtungsweise (Gospel, S. 160, auch S. 160, A. 2).

Was den Angriff anbetrifft, den Hal Koch gegen meine mystische Ausdeutung des Origenes richtet (S. 329—342), so will ich mich nicht in eigener Sache verteidigen. G. Bardy hat ihn abgewiesen: Les idées développées par Völker ont été fortement critiquées par H. Koch ... Dans l'ensemble, elles paraissent pourtant exactes (Spiritualité, S. 220, A. 3). Wirft mir Hal Koch mangelnde Methode bei der Quellenbenutzung vor, so stimmt mir A. Lieske, Logosmystik, S. 19—21, ausdrücklich zu und weist mit Recht auf den hohen Wert der Homilien hin — G. Bardy hat in seinem Florilegium ‚Origène', 1931, den gleichen Weg eingeschlagen. Will Hal Koch nichts von einer mystischen Ausdeutung von Numeri-Homilie 27 wissen, so verwerten Viller-Rahner gerade diese Predigt als Hauptquelle für den geistlichen Aufstieg (Aszese und Mystik in der Väterzeit, S. 79, A. 31), und auch sonst haben Sachkenner der Mystik sich neuerdings auf sie berufen, ohne Hal Kochs Gegenargumente als stichhaltig anzuerkennen (cf. A. Stolz, Theologie der Mystik, 1936, S. 216ff. und Jean Daniélou, Origène, Paris 1948, S. 291ff.).

Eingehend hat sich H. C. Puech mit meiner These auseinandergesetzt (Un livre récent, S. 527—533). Seine Ausführungen hinterlassen indes einen schwankenden Eindruck. Zunächst polemisiert er gegen sie. Die Namendeutungen bei der Wüstenwanderung seien doch übernommen (S. 528), aber er gibt selbst zu, daß die Beziehung von Thara auf die Ekstase ungewöhnlich sei (S. 529, A. 16). Er führt einen weiteren Gegengrund gegen die Ekstase an, indem er von Philo, heres 249—256 ausgeht und behauptet, daß man aus dem Gebrauch dieses Wortes noch keine Schlüsse ziehen dürfe. Es steht aber in einem großen inneren Zusammenhang, in einer Stufenfolge, die über Visionen, Anfechtungen bis hin zur Ekstase führt. Dann kann es nur in einem bestimmten Sinne verwandt sein. Anschließend bespricht Puech mehrere Stellen, die ich als Beweis für die Ekstase angeführt habe und die er in ihrer Tragweite abzuschwächen sucht. Seine Tendenz geht dahin, daß es sich immer nur handle um ein ‚en dehors des choses humaines', nie um eine ‚dépersonalisation' (S. 532), aber ich halte seine Argumentation nicht für geglückt, denn das extra corpus posita mens eius (cf. „Origenes", S. 141), das *τοῦ τε σώματος χωριζομένη* (cf. „Origenes", S. 142) sprechen dagegen. Wider Erwarten räumt er dann aber ein, daß eine Ekstase an sich möglich sei wegen der Rolle, die das *ἐξιστάναι* spiele (S. 532). Doch Origenes sei zu unbestimmt (trop vague), mit Sicherheit könne man es nicht behaupten, Zurückhaltung (réserve) sei am Platz (S. 533). Er hofft auch, damit das Gewicht zu mindern, das ich gebe ‚aux données expérimentales dans le mysticisme origéniste' (S. 533, cf. auch 533, A. 22).

θεωρία die Vergottung, aber Origenes ist bei deren Beschreibung zurückhaltender, wenn er auch das Wort θεός als Charakteristikum des Pneumatikers nicht vermeidet.

In wie wechselndem Lichte und erstaunlicher Mannigfaltigkeit erscheinen uns somit trotz aller Gemeinsamkeiten die drei Alexandriner in ihren gegenseitigen Beziehungen! Philo lieferte das Schema, das dem inneren Aufstieg als Grundlage diente, grenzte die einzelnen Phasen voneinander ab, formulierte die Probleme und schlug die Lösungen vor, die weithin vorbildlich sein sollten — aber vom Geiste wahrer Mystik war er weit entfernt, und aszetisches Streben ließ er oft — unbeschadet gegenteiliger Äußerungen — ganz vermissen. Clemens greift diese Anregungen auf und schafft auf dem Boden von Schrift und Tradition sowie unter weitgehender Benutzung der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts und geschickter Verwertung philosophischer Lehren im Porträt des vollkommenen Christen, des Gnostikers, etwas Neues, das die Entwicklung der christlichen Aszetik und Mystik entscheidend beeinflussen sollte. Er ist der tiefe Christ und originelle Kopf, der, in der neuen Religion wurzelnd, einen ersten Entwurf vom Stufengang des inneren Lebens vorlegte, dem er die besten Gedanken der Vergangenheit einfügte. Sein großer Nachfolger konnte hier weiterbauen, alles enger an die Schrift binden, manches be-

---

Von anderen theologischen Voraussetzungen aus hat A. Lieske H. C. Puech zugestimmt (Logosmystik, S. 15, A. 43). Auf diese näher einzugehen, ist hier nicht der Ort; ich möchte es aber nicht unterlassen, hervorzuheben, daß ich dieses Buch mit größtem Interesse gelesen habe und dem gelehrten Verfasser für reiche Belehrung und das Gewinnen eines tieferen Origenes-Verständnisses dankbar bin. Im übrigen meine ich, daß sich eine mehr ontologisch und eine mehr psychologisch eingestellte Betrachtungsweise nicht notwendig widersprechen müssen. In seinem Aufsatze: „Zur Theologie der Christusmystik Gregors v. Nyssa" — spricht Lieske dagegen ohne Einschränkung vom ekstatisch-mystischen Element bei Origenes (Scholastik 14, 1939, S. 506 und 506, A. 97).

Auch Viller-Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, S. 80, A. 34, stimmen meinen Ausführungen über die Ekstase zu, fordern aber noch eine weitere Untersuchung. Diese durchzuführen, wird freilich recht schwierig sein, da sich bei Origenes kaum nähere Angaben hierüber finden. Jede Bereicherung unserer Erkenntnis wäre natürlich sehr zu begrüßen. Jean Daniélou lehnt dagegen wieder jede expérience extatique ab und will nur eine contemplation intellectuelle gelten lassen. Jene habe erst Gregor von Nyssa vertreten (Origène, S. 295f.).

richtigen und Neues hinzufügen, das Ausdruck seiner persönlichen Erfahrung war und die Züge der Clementinischen Mystik in wichtigen Punkten umformen mußte. Er darf daher mit Recht als der eigentliche Formgeber des aszetisch-mystischen Ideals betrachtet werden, der mönchische Strenge in der Lebensführung, spekulative Kraft, glutvolles inneres Erleben, das sich vorübergehend bis zu den Höhen der Ekstase erhob, verzehrende Liebe zum Herrn, die das Martyrium leidenschaftlich herbeisehnte, und zu den Brüdern, denen sie in Predigt und Unterricht unermüdlich Gottes Wort auslegte — der dies alles in sich vereinte und im täglichen Studium der Hl. Schrift und als treues Glied der Kirche eine rastlose Tätigkeit entfaltete, die er unter das Stichwort der Imitatio Christi stellte[1]. So häuften die beiden christlichen Alexandriner in ihren Schilderungen des *γνωστικός* einen wahren Schatz von inneren Erfahrungen, Weisungen und Aufgaben an, die das christliche Leben von seinen Anfängen bis zu den Gipfeln der Vollkommenheit begleiteten und jeder einzelnen Phase die entscheidende Blickrichtung für eine gesunde Weiterentwicklung schenkten.

Die kommenden Jahrhunderte sollten von diesem Erbe zehren, das sie umwandelten, bereicherten und einem anderen Zeitgeist anpaßten. Die großen Kappadozier, allen voran Gregor von Nyssa, stehen stark unter alexandrinischem Einfluß, den sie mit Gedanken des Methodius und Anregungen des Mönchtums kombinieren, während man im Hintergrund den Neuplatonismus als eine immer stärker einwirkende Macht beobachtet[2]. Evagrius Ponticus ist ein Schüler Basilius' des Großen und Gregors von Nazianz und kannte durch deren Vermittlung die christlichen Alexandriner aufs beste, was ein

1 Meine Auffassung steht in deutlichem Gegensatz zu H. Lietzmanns rationaler Origenes-Auslegung, die sich von dem Grundsatz leiten läßt: „Man muß sich hüten, Origenes mystisch auszudeuten" (Geschichte der alten Kirche, II, S. 326). Lietzmann ergreift daher auch für Hal Koch Partei (a. a. O., S. 327, A. 1).

2 Über Gregor v. Nyssa cf. jetzt die neueren Untersuchungen von E. v. Ivánka: Vom Platonismus zur Theorie der Mystik (Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa), Scholastik 11, 1936, S. 163—195, und besonders A. Lieske: Zur Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa, Scholastik 14, 1939, S. 485—514, der mit überlegener Sachkenntnis das Verhältnis Gregors zu Origenes und das jenem Eigentümliche herausarbeitet. Nützlich für eine erste Orientierung ist H. U. v. Balthasar: Der

Studium seiner noch erhaltenen Werke deutlich verrät[1]. Seine große Bedeutung für die Geschichte der altkirchlichen und byzantinischen Mystik haben gerade neuere Untersuchungen aufgedeckt[2]: „C'est par Evagre que les grandes idées d'Origène et de Grégoire de Nysse sont descendues de leurs hauteurs inaccessibles à la portée des intelligences moyennes[3]". Von ihm wanderten sie, was besonders Jr. Hausherr überzeugend gezeigt hat, zu Johannes Climacus[4], Maximus Confessor[5], Nicetas

---

versiegelte Quell, Salzburg 1939, eine erstmalige Übersetzung einer der mystischen Hauptschriften Gregors, der Auslegung des Hohen Liedes (in Auswahl).

Als der bedeutsamste neuere Beitrag muß die umfängliche Monographie von Jean Daniélou angesehen werden: Platonisme et Théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse, Paris 1944. Ich habe mich mit ihr in meinem handschriftlich bereits seit lange vorliegenden Werk über Gregor von Nyssa eingehend auseinandergesetzt und verweise vorläufig auf meine Besprechung in Theol. Z. 5, 1949, S. 143—148.

1 Über Evagrius Ponticus ist in letzter Zeit viel gearbeitet worden, ich führe nur an: Jr. Hausherr: Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique, RAM 15, 1934, S. 34—93, 113—170 (wichtig); A. Saudreau: La spiritualité d'Evagre le Pontique, VSp 46, 1936, S. [180]—[190]; H. U. v. Balthasar: Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus, ZAM 14, 1939, S. 31—47; M. Viller hat in seiner bereits mehrfach erwähnten Abhandlung: Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime. Les œuvres d'Evagre le Pontique, RAM 11, 1930, S. 156—184, 239—268, 331—336, auf die Beziehungen zwischen den christlichen Alexandrinern und Evagrius hingewiesen (cf. auch W. Bousset: Apophthegmata, Tübingen 1923, S. 287ff.: Evagrius' Verhältnis zu Origenes).

Über den Einfluß des Origenes auf das älteste Mönchtum cf. W. Seston: Remarques sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme, RHR 108, Paris 1933, S. 197—213.

2 Hier kämen neben M. Villers Aufsatz besonders Jr. Hausherrs Untersuchungen in Betracht; außer der in voriger Anmerkung angeführten die ältere: La méthode d'oraison hésychaste, Orientalia Christiana IX 2 (n. 36), Roma 1927.

3 Jr. Hausherr in RAM 15, 1934, S. 169f.

4 Cf. besonders Jr. Hausherr: La méthode d'oraison hésychaste, S. 134ff.; doch übersehe man nicht die Verschiedenheiten, die zwischen Johannes Climacus und den Alexandrinern bestehen! Auf einige habe ich früher aufmerksam gemacht, cf. S. 506, A. 1.

5 Die engen Beziehungen zwischen Evagrius und Maximus Confessor hat besonders M. Viller aufgedeckt, aber bei ihm erscheint Maximus fast als Kompilator, weil nur die Capita de charitate berücksichtigt werden. Neuere Forschungen bemühen sich daher mit Recht um eine Berichtigung

Stethatos[1] bis hin zu Gregor Sinaites und zum Hesychasmus. „Sauf les déviations de sa méthode et les innovations théologiques de Palamas, l'hésychasme dérive en droite ligne du Sinaï, de Scété, d'Alexandrie.[2]"

Daneben ist noch ein zweites Einflußgebiet der Alexandriner zu beachten. Wir machten bereits des öfteren darauf aufmerksam, daß sie in manchen Punkten als Vorläufer des Areopagiten anzusehen seien. Es führt eine Linie von Philo über die christlichen Alexandriner und Gregor von Nyssa zu den Areopagitica[3], die alle Anregungen und Ansätze der Vorgänger aufgegriffen und zu einem großen System entfaltet haben, wobei der wechselnde philosophische Einfluß vom Spätplatonismus über Plotin zu Proklus zugleich einen Gradmesser für tiefgreifende Wandlungen bildet.

Beide Ströme fluten ins Abendland hinüber. Cassian ist von den christlichen Alexandrinern direkt wie durch Vermittlung des Evagrius beeinflußt worden[4], und seine Collationes sind im Mittelalter eins der gelesensten Bücher geworden. Die areopagitischen Schriften haben in der mittelalterlichen Mystik des Abendlandes ihren stärksten Einfluß ausgeübt, und ein so namhafter Mystiker wie Meister Eckhart

---

dieses etwas einseitigen Bildes. So J. Loosen: Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor (Münsterische Beiträge zur Theologie 24), Münster 1941, und besonders zwei Untersuchungen von Hans Urs von Balthasar, die die Frage der Selbständigkeit und Abhängigkeit bei Maximus klären wollen: Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes, Freiburg 1941, und: Die „Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor, Freiburger Theol. Studien 61, Freiburg 1941.

1 Über ihn cf. Jr. Hausherrs Arbeit: Un grand mystique byzantin: Vie de Siméon le Nouveau Théologien, par Nicéthas Stéthatos, Orientalia Christiana XII (n. 45), Roma 1928.

2 Jr. Hausherr in RAM 15, 1934, S. 170.

3 Dies bedarf im einzelnen noch genauerer Nachweise; A. Lieske kündigte eine Untersuchung über „Die Beeinflussung der mystischen Theologie des Ps. Dionysius durch Gregor von Nyssa" an (Scholastik 14, 1939, S. 502, A. 85). Sein allzufrüher Tod verhinderte leider die Ausführung dieses Vorhabens.

4 Für die Beziehungen zwischen Clemens und Cassian cf. die früher erwähnte Arbeit von Ménager, für die zwischen Origenes und Cassian die von S. Marsili: Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione (Studia Anselmiana 5), Rom 1936, S. 150ff.

— um nur einen Namen zu nennen — stand unter ihrem Bann.

In diesen weiten Rahmen erstaunlicher geschichtlicher Fernwirkungen hineingestellt, gewinnen die christlichen Alexandriner an Interesse, und zugleich erhalten wir von hier aus einen neuen Beweis für die Berechtigung und Notwendigkeit unseres Vorhabens: sie von allen rationalen Übermalungen und intellektualistischen Verengungen zu befreien und sie wieder als das erscheinen zu lassen, was frühere Jahrhunderte mit Recht in ihnen sahen, als die großen Lehrmeister des geistlichen Lebens, die Formgeber und Gestalter der aszetisch-mystischen Frömmigkeit.

Stellenregister

Clemens Alexandrinus

Protrepticus

Paedagogus II

Stroma III

Stroma VII

Vetus Testamentum

(Stellenangaben nach LXX Rahlfs)

Novum Testamentum

Acta martyrum

(Ausgewählte Märtyrerakten, hrsg. v. R. Knopf, [3]G. Krüger)

Ambrosius

Aristides

Aristoteles

Athanasius

Athenagoras

Augustinus

Barnabae epistula

Basilius Caesariensis

Benedictus Nursinus

Bonaventura

Cassianus

Ioannes Damascenus

Ioannes Stobaeus

Irenaeus

Iustinus

Dialogus cum Tryphone

Maximus Confessor

Capita de caritate

Maximus Tyrius

Philosophumena

Methodius

Symposium decem virginum

Origenes

Commentaria

in Canticum canticorum

in Matthaeum

commentariorum series

fragmenta

in Ioannem

Homiliae

in Genesin

in Exodum

in Numeros

in Iosue

in I. Samuelem 1–2

Philo

Photius

Plato

Plotinus

Plutarchus

Porphyrius

Seneca

Stobaeus

Stoicorum veterum fragmenta

Tatianus

Oratio ad Graecos

Tertullianus

De anima

Apologeticum

Ad martyres

De oratione